فُصُولٌ فِي التَّصَوُّفِ وَالعِرْفَانِ

قرءاة في الكمال والموت والحرف والجنون

الدكتور
طارق زيناي





بالعلم نرتقي
مركز الكتاب الأكاديمي



فصول في التصوف والعرفان

(قرءاة في الكمال والموت والحرف والجنون)

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

2019/11/6050

219

زيناي، طارق

فصول في التصوف والعرفان/ طارق زيناي._عمان: مركز الكتاب الاكاديمي، 2019

ص.

ر.إ.: 6050/ 11/ 2019

الواصفات: / الصوفيون/ الطرق الصوفية/ التصوف الاسلامي/ الفرق الإسلامية

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أوأي جهة حكومية أخرى

الطبعة الأولى 2021

ردمك ISBN978-9957-35-424-4



مركز الكتاب الأكاديمي

عمّان-وسط البلد-مجمع الفحيص التجاري

ص . ب : 11732 عمّان (1061) الأردن

تلفاكس: 96264619511+ موبايل: 962799048009+

الموقع الإلكتروني: www.abcpub.net

A.B.Center@hotmail.com / info@abcpub.net

فصول في التصوف والعرفان

(قرءاة في الكمال والموت والحرف والجنون)

الدكتور

طارق زيناي

مركز الكتاب الاكاديمي

مُقَدِّمَةٌ

إنَّ المتأمل في المنظومة الثقافية العربية القديمة، يهولهُ حجم المنجزات التي تأسَّس بها وتفاعل معها العقل العربي طيلة قرون من الزمن، منذ أن استوعب أنساقه الفكرية والمعرفية، حيث نجح في بناء صرح هوية تاريخية وحضارية وروحية، أضحت من خلاله إطارا مرجعيا أساسًا لكثير من الخطابات الرؤيوية المتراوحة بين الثوابت والمتغيرات.

ولمّا كان الخطاب الصوفي يتموقع في عرفان العقل العربي كأبرز الخطابات الروحية والفنية المؤثرة في الساحة الثقافية العربية، وهذا لما يمتلكه من شروط ومعايير خوَّلته أن يقتحم بمنجزه أسوار المشهد المعرفي الإنساني، ستحاول الدراسة الاقتراب من بعض قضاياه الضاربة في عمق الوعي واللا وعي الصوفي، بوصفها ترسم العلاقة الحوارية بين اللغة الرمزية في بعدها المفهومي والمعرفي، المرتكزة على إمكانات الدلالة وإنتاج المعنى، وبين مفهوم المخيال الصوفي كبعد أنطولوجي/جمالي، يؤسِّس للعدسات التصوَّرية الملأى بالفضاءات الكاشفة والجامعة لمسارات إبداع المخيال الصوفي؛ المتجلية أنوارُهُ وجودًا وشهودًا، والذي يشكّل في مجموعه بنية فاعلة في منظومة النسق العرفاني بوصف هذا الأخير لا يعدو أن يكون سلسلة من الاستعدادات الخاصة، التي تشكّل بمجموعها جملة المفاهيم والتصورات التي يتم بها إنتاج المعرفة على حسب المقتضى والإطار العام للتصوف في مستوييه العلمي والسلوكي، والذي يقصد منه العمل على إعادة ترتيب وتجديد العلائق بين الإلهي والبشري، وإيجاد برازخ حاملة لمكونات ماهية الإنسان في بعده الفيزيقي والعقلي والروحي ومحل إعراب هذا المخيال في إنتاج معنى منفتح يؤطر مفهوم العرفان الصوفي ويضبط إمكاناته المختلفة المنصهرة في بوتقةِ رؤيةٍ شاملة لمسارات الإبداع الروحي والنفسي للإنسان، من هذا المنطلق ستحاول هذه الدراسة تناول قضايا بعينها

في هذا العرفان، سالت فيه أقلام محققي الصوفية قديما والدراسين المهتمين بهذا الحقل المعرفي حديثا، وذلك من خلال :

موضوع : ((**إشكالية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي * قراءة في المفاهيم والتجليات ***))، والذي يعدُّ من بين أهم النظريات، التي أنتجها العرفان الصوفي، في مراحل زمنية متفاوتة، حيث ارتبطت منذ البداية بالنظرة إلى الكمّل من البشر ، فانتقلت من وصف الولاية في صيغتها الشرعية، المنصوص عليها في الكتاب والسنة، ثم ما لبثت أن تطور مدلولها مع الأطروحات الصوفية المتقدمة، ووصلت مرحلة النضج مع ابن عربي والقونوي والجيلي، والتي أعيدت صياغتها انطلاقا من النظرة الصوفية - المستحدثة - للذات النبوية في شقها الروحي النوراني، أو ما يعرف عندهم بالحقيقة المحمدية، وما خرج من عباءتها من الرتب الكمالية، التي اصطلح الصوفية على تسميتها كلٌّ على حسب هويته الروحية ومقامات التمكين وقابليته للتجليات الإلهية والأسمائية، ووظائفه في الوجود.

وموضوع : ((**الأبعاد العرفانية لخطاب الموت في الفكر الصوفي**)) الذي ستحاول الدراسة محاولة استكشاف هذا العالم المجهول واللغز المحير، والقدر المحتوم الذي لا يمكن إنكاره ولا يمكن تفاديه، والذي استقبله جميع البشر بكثير من الرهبة والتوجس، فكان لكل واحد منهم خطابه إزاء الموت، ويعدُّ الصوفية من أبرز من تلقى خطاب الموت واستقبله استقبالا مزدوجا كخطاب معرفي انطلاقا من المستوى الواقعي والمستوى الرمزي بما لم يستقبله غيرهم، فهو الضيف الكريم الذي لطالما انتظروه، حتى يخلصهم من الصراع المضني مع كل ما من شأنه أن يرجع عليهم بالشقاء والألم، وهو الطريق الأوحد للانعتاق من سجن الجسد، وهو السبيل الذي يوصلهم إلى محبوبهم، فهو ببساطة تتويج لرحلة الجسد والروح في هذه الدنيا كي ينال الجائزة في الآخرة، ومع هذا فقد استخدم الصوفية الموت في غير ما وضع له في العرف اللغوي والاصطلاحي فخرجوا به إلى معان رمزية متعلقة بالنفس وقمع الهوى،

وابتكروا له أقساما مضافة إلى ألوان معينة، يدلُّ كل واحد منها على ما يناسب هذا اللون، فأضحى بذلك خطاب الموت عندهم يحمل دلالات عرفانية مفارقة تؤكد خصوصية النظرة الصوفية.

وموضوع : ((**جدل الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي**)) هذه الثنائية التي خلفت وراءها خصومات فكرية بين الفقهاء والصوفية، وانتهت في كثير من الأحيان نهايات مأساوية، وذلك من خلال علاقة هذه الثنائية بالنص القرآني وبالأحكام الشرعية، وما يتبع ذلك من قضايا موازية كجدل الولاية والنبوة والظاهر والباطن، والخصومة بين الصوفية والفقهاء.

وموضوع : ((**الرمزية الحرفية في الفكر الصوفي حفريات العرفان عند ابن عربي**)) الذي حاولت في هذه الدراسة الحفر عند عتبات مبحث من بين أهم المباحث في العرفان الصوفي، والتي سال فيها حبر كثير قديما عند القوم، ألا وهو مبحث الرمزية الحرفية، وترجع أهميته لأنه علم الأولياء الذي اختصهم الله به؛ ففتح عليهم من خلالها أسرارا وحقائق من عنده، ولكن هذا العلم قد حاد في مسيرته النورانية في كثير من الأحيان عن جادته، واختلط بعلوم مشبوهة استغلها أصحابها في السحر والدجل والشعوذة، ولعلنا إذا ذكرنا مبحث علم أسرار الحروف فلا شك أن محي الدين بن عربي يعدُّ علامة فارقة فيه، بما تناوله في مؤلفاته الكثيرة عن كل ما يخصُّ الحرف في معهود كلام العرب، والحرف القرآني، والحروف المقطعة، وأسرار كل هذا وحقائقه وطبائعه وخواصه.

وأخيرا موضوع : ((**عقلاء مجانين الصوفية بين خطاب الجنون وجنون الخطاب**))، حيث يشكل خطاب مجانين العقلاء من بين أهم الخطابات الهامشية المسكوت عنها في الثقافة العربية طيلة قرون مضت، فلم يكن يُنظر له إلا باعتباره نوعا من الشذوذ باعتبار الجنون، لا نوعا من الحكمة باعتبار العقل، ولكن هذا

الخطاب أبى إلا أن يستبدل مركز العقل بهامش الجنون، فبرز صراع مستبطن بين سلطة العقل المدعوم رسميا بالمؤسسات الدينية والسياسية والاجتماعية، وسلطة الجنون المدعومة بالفكر المستنير والصوت الحرِّ، فظهرت لأجل ذلك مسارد وروايات في صفحات كتب التاريخ والطبقات والأدب، كي تُخرج هذا الخطاب من الظل، وتفتح أمامه أبوابا ظلت موصدة، فعبروا عن ضمائر المضطهدين، وأوصلوا نداءات المستضعفين، بل وأكثر من ذلك استطاعوا أن يخاطبوا الحق بلسان عقلٍ مجنونٍ صاروا به أعقل مجانين العقلاء.

وفي الختام لابد من الإقرار بأن البحث في مثل هذه القضايا كما يحمل بين طياته الحيرة والتعجب من مباحث العرفان الصوفي القائم على الرمزية والتأويل والسفر في فضاءات المعنى البعيد، فإنه كذلك يفتح نقاشا جادا حول كثير من التصورات في بنية العقل العربي، والتي لابد من إعادة قراءتها وفحصها ونقدها، حتى يُنصب ميزان العدل، فلا يظلم أحد سواء من الصوفية أو من خصومهم، وحسب الباحث أنه اجتهد، فإن أصاب فمن الله ومن الله وحده، وإن أخطأ فلكل مجتهد نصيبٌ، والعذر عند الكرام مقبول، والله الموفق والحمد لله رب العالمين.

تم بحمد الله

الفصل الأول

إشكالية الإنسان الكامل

في الفكر الصوفي

قراءة في المفاهيم والتجليات



تمهيد :

يتأسس الخطاب الصوفي في بعده العرفاني على جملة من الأطروحات المُشْكَلَة، التي ما فتئت تفتح مدرات للنقاش والحوار حول طبيعة مصادر التلقي ووجوه الاستدلال ومآلات التأويل ووجهات النظر، وهذا يرجع - بطبيعة الحال - لخصوصية هذا الخطاب فكريا ومعرفيا، ولعلَّ من بين القضايا التي دار حولها نقاش وخلاف هو رؤية الصوفية لبعض الذوات الكاملة من البشر، أو ما يعرف بنظرية الإنسان الكامل، والتي تعدُّ في كثير من تصوراتها وتفريعاتها رجع صدى لأراء قبلية خاصة بالأمم السابقة، ولمنطوق كثير من النصوص الدينية المؤسسة، ولعلنا في هذا الصدد نتساءل عن الخلفيات المعرفية لنظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي؟ وما هي التعينات الكمالية في المخيال الصوفي؟وما هو الطريق للكمال البشري على حسب التصورات الصوفية؟

فإذا تأملنا السياقات التاريخية لنشوء نظرية الإنسان الكامل، فلا شك أن ابن عربي- كما ترى سعاد الحكيم في معجمها الصوفي- هو أول من استعمل مصطلح الإنسان الكامل ثم أتى بعده عبد الكريم الجيلي الذي وصل ما بدأه أستاذه ابن عربي، وتظهر أهمية هذه النظرية في أنها - مع منظري الفكر الصوفي المتأخرين « أصبحت هي الفكرة الموجهة للتصوف الإسلامي ذي النزعة الغنوصية » (1).

والملاحظ أنَّ حقيقة معناها قد أُشير لها في المعطى الفكري الصوفي السابق ممثلة في مصطلحات موازية كالولي والعارف بالله، و كثير من تعينات الإنسان الكامل - التي سنشير إليها - كالقطب والوتد والبدل والنقيب والشيخ (2)، مع الإقرار بأن

[1] - عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط02، 1976، ص65.

[2] - أحصت سعاد الحكيم في معجمها المصطلحات المرادفة لفهوم الإنسان الكامل في ماهيته أو طبيعته الميتافيزيقية، أو في دلالتها عن التجربة الصوفية، فوصلت بهم إلى أكثر من أربعين مصطلحا موزعا في

هناك خلافا بين الدارسين في أسبقية أمم غير عربية في ابتداء نظرية الإنسان الكامل، أو أنها مشترك معرفي بين العرب وبين غيرهم [1] .

يعدُّ أبو منصور الحلاج أول من حاول فلسفة حقيقة الإنسان من خلال علاقته بربه، وذلك بالاعتماد على الأطروحات النصرانية حيث أتى بمفهومي الناسوت (الطبيعة البشرية) واللاهوت (الخصائص الإلهية)، اللذين أوصلاه إلى القول بنظرية الحلول، « وهما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبدا، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء » [2]، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، وهذا هو الحلول الخاص أو السرياني، والذي يعدُّ تمهيدا مبكرا للقول بتأليه الإنسان، أو على الأقل بوجود إنسان خاص يتمتَّع بصفات إلهية، أو ما سيطلق عليه ابن عربي والجيلي - فيما بعد - مسمى الإنسان الكامل، أو مسمى ((**الحكيم المتأله**)) كما عند السهروردي أو ((**المحقق أو الوارث**)) كما عند ابن سبعين، والذي لا يخرج عن كونه المألوه المطلق في مقابل الإله المطلق، والألوهة هي العبودية؛ التي هي مقابل الألوهية، فالإنسان المألوه المطلق، هو من اكتمل عنده وصف العبودية، ولهذا نجد الله تعالى في القرآن الكريم، لم يذكر نبيه في مواطن الشرف إلا بوصف العبودية، فيقول مثلا في

مؤلفات ابن عربي، يُنظر : المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1981، ص 158.

[1] - يُنظر : عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 21 - 34، حيث نقل مقالا لهانز هينرش شيدر بعنوان: ((نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري)) ذكر فيه صاحبه أن جذور هذه النظرية تعود للتفكير الغنوصي الإيراني القديم، والديانة الأبستاقية. وكذا الفصل الثالث : ((أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل)) من كتاب يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط02، 1998، ص 147- 157.

[2] - من كلام أبي العلا عفيفي في تعليقه على كتاب فصوص الحكم لابن عربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 35.

مقام الوحي : ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة : 23]، ويقول في مقام الإسراء : ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ [الإسراء : 1]، ويقول في مقام الدعوة : ((وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَداً)) [الجن : 19]، فوصف العبودية للإنسان الكامل، الذي يقتضي كمال الحب وتمام الذُّل، والتي هي المقابل للألوهية.

إنَّ صياغة مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي ترجع بدايةً إلى تأسيس مفهوم الحقيقية، المرادف للشريعة، بحيث ينسكب هذا الأمر على اعتبار البشر في بنيتهم التكوينية، لهم جانب ظاهري = كثيف = جسدي، في مقابل الجانب الباطني = اللطيف = الروحي، فكمال الإنسان منوط بارتقاء الروح في مقاماتها وأحوالها، واقترابها من الملكوت الأعلى، وتحققها باليقين، الذي لا يُدرك إلا بمعرفة الإنسان لنفسه، إذن فكمال الإنسان بكمال معرفة نفسه، وكمال معرفة نفسه، هي كمال معرفة ربِّه، إذن فالمعرفة هي سبيل أو طريق الكمال الأوحد، بل هي سبيل عبادة الله، فلا عبادة حقة إلا بمعرفة حقة، يقول تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات : 56]، فإذا كان معنى يعبدون : يوحِّدون، فلا توحيد إلا بالمعرفة، فيكون التقدير بمقتضى الوسيلة، ما خلقت الجن والإنس إلا ليعرفون.

الخلفيات المعرفية لنظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي :

لقد ارتكز الفكر الصوفي - في تأسيس رؤيته لمفهوم الإنسان الكامل- على جملة من الخلفيات الدينية؛ التي شكلت بمجموعها في المتخيل الصوفي عدسة تصورية متكاملة، تتضافر فيما بينها لتعطيه هويته العرفانية، وقد استند الصوفية على نصوص شرعية، أخضعوها لآليات تأويلية خاصة، مخالفة في كثير من الأحيان ما عليه غيرهم

من المذاهب التفسيرية الأخرى، ولعلنا في هذا الصدد نشير لبعض النصوص القرآنية، التي فهم منها الصوفية أنها تؤسس لفكرة الإنسان الكامل :

أولا : النصوص القرآنية:

- يقول تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : 30] - يقول تعالى : ﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً ﴾ [الكهف : 65] - يقول تعالى: ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ، فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ، ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ، وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ ﴾ [الواقعة : 10- 14]

- يقول تعالى : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين : 4]

ثانيا : الأحاديث النبوية :

إنَّ المتأمل في كتب الصوفية وطبقاتهم ومناقبهم لا يكاد يحصل على ذكر لوصف الكمال الإنساني مجردا عن النبوة والرسالة، اللهم في ذكر الأبدال - الذين لا يصح من حديثهم شئ كما سيأتي – فقصارى ما يرد عندهم هو روايات تتكلم عن النبي صلى الله عليه وسلم حول بيان تشريفه بأعلى الشرف، ونعته بأحسن النعت, ووصفه بأجمل الصفة, وأقامته في أعلى الرتب، وقد جاء فضل عن الأحاديث - صحيحة أو موضوعة لا تصحُّ - آيات كثيرة مصرحة أو ملمحة، تتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه نبيا مكلفا بالرسالة، لا يتسع المقام لذكرها، ولما كان الصوفية يركزون في تحديد رؤيتهم للنبي صلى الله عليه وسلم بكونه حقيقة روحانية / نورانية يكفي أن نذكر ما هو مشهور ومتداول عند الصوفية من أحاديث تشكل بمجموعها نسقا مخياليا وعدسة رؤيوية خاصة لا يشاركهم فيها غيرهم، ومنها: 1/« لَمَّا اقْتَرَفَ آدَمُ الْخَطِيئَةَ قَالَ: يَا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ لَمَا غَفَرْتَ لِي، فَقَالَ اللهُ: يَا آدَمُ، وَكَيْفَ عَرَفْتَ مُحَمَّدًا وَلَمْ أَخْلُقْهُ؟ قَالَ: يَا رَبِّ، لِأَنَّكَ لَمَّا خَلَقْتَنِي بِيَدِكَ

وَنَفَخْتَ فِيَّ مِنْ رُوحِكَ رَفَعْتُ رَأْسِي فَرَأَيْتُ عَلَى قَوَائِمِ الْعَرْشِ مَكْتُوبًا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ فَعَلِمْتُ أَنَّكَ لَمْ تُضِفْ إِلَى اسْمِكَ إِلَّا أَحَبَّ الْخَلْقِ إِلَيْكَ، فَقَالَ اللهُ:صَدَقْتَ يَا آدَمُ، إِنَّهُ لَأُحِبُّ الْخَلْقِ إِلَيَّ ادْعُنِي بِحَقِّهِ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكَ وَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُكَ» [1]

2/ « أَوْحَى اللهُ إلى عِيسَى عَلَيهِ السَّلَام: يَا عِيسَى آمِنْ بِمُحَمَّدٍ، وَأْمُرْ مَنْ أَدْرَكَهُ مِنْ أُمَّتِكَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِهِ، فَلَوْلَا مُحَمَّدٍ مَا خَلَقْتُ آدَمَ، وَلَوْلَا مُحَمَّدٍ مَا خَلَقْتُ الجَنَّةَ وَالنَّارَ، وَلَقَدْ خَلَقْتُ العَرْشَ عَلَى المَاءِ فَاضْطَرَبَ فَكَتَبْتُ عَلَيْهِ : لَا إِلَهَ إِلَّا اللـه مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللـه، فَسَكَنَ » [2]

3/ « لَولَاكَ مَا خَلَقْتُ الأَفْلَاكَ » [3]

4/ « كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ المَاءِ وَالطِّينِ » [4]

---

[1] - رواه الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ،ج02، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1990، ص672، الحديث رقم [4228]، حكم عليه محمد ناصر الدين الألباني بالوضع، يُنظر : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة،ج01، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01،1412هـ/ 1992م ، ص 88، الحديث رقم [25].

[2] - رواه الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ،ج02، مرجع سبق ذكره، ص671 ، الحديث رقم [4227] ، قال عنه محمد ناصر الدين الألباني: « لا أصل له » سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة ،ج01، مرجع سبق ذكره، ص448، الحديث رقم [280].

[3] - أورد هذا الحديث أبو الفدا إسماعيل العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ،ج02، تح : عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط01، 2000، ص192، الحديث رقم [2123] وقال عنه : « قال الصاغاني: موضوع، وأقول: لكن معناه صحيح وإن لم يكن حديثًا » وكذا حكم عليه محمد ناصر الدين الألباني في التوسل أنواعه وأحكامه، تح : محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض،ط01، 2001، ص 115.

[4] - حكم عليه ناصر الدين الألباني بالوضع ، يُنظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة ،ج01، مرجع سبق ذكره ، ص 473.الحديث رقم [302]، وأصح منه ما جاء بلفظ :« كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ » والذي رواه أبو بكر بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار ،ج07، تح : كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط01، 1409هـ ، ص329، الحديث رقم [36553] ، وأورده محمد ناصر الدين الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج02، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط03، 1988، الحديث رقم [4581].

5/ « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللـهُ نُورَ نَبِيِّكَ يَا جَابِرُ » [1]

لا يمكن مقاربة المتخيل الصوفي - كعدسة تصورية مركبة - في رؤيته وتحديده لحقيقة الإنسان الكامل ورسم ملامحه، والتي تدل مجتمعة - كما في الروايات السابقة - على أخصِّ وصف للكمال ممثلا في الحقيقة المحمدية، إلا باستحضار الخلفيات والمرتكزات الصوفية (الشرعية) الأخرى، التي تشكل ماهية الإنسان الكامل؛ الذي هو امتداد روحاني للحقيقة المحمدية، وذلك من خلال أهم حديثين صحيحين يستند عليهما الصوفية – وحتى غيرهم ولكن برؤية وتأويل مخالف – ولأهميتهما في المتخيل الصوفي نحاول أن نتناولهما تناولا:

الحديث الأول : ((إن اللـه خلق آدم على صورته)) :

الملاحظ في هذا الحديث أنه يعدُّ مما أُشكل أمره على كثير من الطوائف الإسلامية، فمنهم من ردَّه بدعوى عدم صحته ومخالفته للتنزيه الإلهي، ومنهم من أثبته ولكنه أغرب في تأويله، ومنهم من توسط فأثبته وقارب في تأويله الصواب،

[1] - ذكر هذا الحديث أبو الفدا إسماعيل العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج01، مرجع سبق ذكره، ص 302. وقد رده محمد ناصر الدين الألباني وغيره وحكموا عليه بالوضع قديما وحديثا، بدليل قوله صلى اللـه عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم والبيهقي وغيرهم : ((خلقت الملائكة من نور وخلق إبليس من نار السموم وخلق آدم عليه السلام مما قد وصف لكم))، فقال معقبا عليه : « وفيه إشارة إلى بطلان الحديث المشهور على ألسنة الناس: " أول ما خلق اللـه نور نبيك يا جابر ". ونحوه من الأحاديث التي تقول بأنه صلى اللـه عليه وسلم خلق من نور، فإن هذا الحديث دليل واضح على أن الملائكة فقط هم الذين خلقوا من نور، دون آدم وبنيه، فتنبه ولا تكن من الغافلين » سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج01، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1995، ص 820.

ولعل أرباب التصوف – المنظِّرين لفكرة الإنسان الكامل - وجدوا في هذا الحديث ضالتهم حتى يمرِّروا مفاهيمهم الخاصة بالمرآة والتجلي والولاية...، وقبل الإشارة إلى هذه القضايا سنحاول تخريج الحديث وبيان حكم العلماء عليه:

الحديث ثابت في كتب السنة رواه غير واحد منهم بألفاظ متعددة منها ما يصح ومنها ما لا يصح، وفيما يلي تخريج هذا الحديث بألفاظه :

- فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ » [1]

- وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : « لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: قَبَّحَ اللهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صورته » [2]

- عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « لَا تُقَبِّحُوا الْوَجْهَ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ » [3]

جاء في تأويل الأحاديث ما يأتي :

---

[1] - مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح، ج04، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص 2017، الحديث رقم [2642]. وهذا اللفظ ورد أيضا عند الإمام أحمد في مسنده، وعبد الرزاق الصنعاني في مصنفه، وأبو بكر الحميدي في مسنده وغيرهم.

[2] - محمد بن حبان الدارمي، الصحيح، ج13، تح : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1988، ص08 ، الحديث رقم[5710] وهذا اللفظ جاء أيضا عند ابن خزيمة في كتاب التوحيد.

[3] - ابن بطَّة العكبري، الإبانة الكبرى، ح07، تح: الوليد بن محمد نبيه بن سيف النصر، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1418 هـ ، ص 244 ، الحديث رقم [185] ورواه أيضا البيهقي في الأسماء والصفات، وقد أطنب محمد بن ناصر الألباني في كشف ضعف هذا الحديث في كتابه سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج03، دار مرجع سبق ذكره، ص 315 – 322، الحديث رقم [1175].

أولا : أن الضمير في لفظة (صـورته) يرجـع في الحـديثين اللـذين رواهـما أبـو هريرة؛ والذي أخرجه مسلم ومحمد بن حبان الدارمي على المضروب والمقبَّح، وتقدير الكلام : فليجتنب ضرب الوجه أو تقبيحه (قـول القائـل : قبَّح اللــه وجهـك)، فـإن اللـه خلق آدم على صورة المضروب أو المقـبَّح، فإكرامـا لصـورة آدم، التـي هـي عـلى شاكلة صورة المضروب أو المقبَّح اجتنبوا ضرب الوجه أو تقبيحه.

ثانيا : في الحديث الذي رواه ابن عمـر، الضـمير صريـح في رجوعـه عـلى اللــه تعالى، ((عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ))، فُيـذهَبُ فيـه وفي أمثالـه مـن أحاديـث الصـفات إلى مذهب السلف الذي يرى الإيمان بها وتفويضها وردٍّ علمها إلى اللـه ورسـوله (أو مـا يسَّمى عندهم بالإقرار والإمرار)، مع الجزم بأن اللـه ليس كمثلـه شيء، وإلا نقـع في مأزق التشبيه والمماثلة بين الخالق والمخلوق، هذا إن قلنا بصـحة هـذا اللفـظ، كيـف وهو عند المحققين من علماء الحديث، معلول بثلاث علل. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هـذا الحديث موجود بلفظه - تقريبا – في التوراة؛ في العهد القديم، وهذا نصُّـه: ((فخلـق اللـه الإنسان على صورته، على صورة اللـه خلقه)) [1]

ثالثا : وهناك من تمسك برجوع الضمير على اللـه تعالى، أي أن اللـه خلق آدم على صورته تعالى، بأن جعل له نفسا كما لله نفس ووجها كما لله وجـه وعينـا كـما لله عين ويدا كما لله يد وأصابع كما لله أصابع وقدم كما لله قدم... كما جـاءت في نصـوص القرآن والسنة، لكن لابد من الاحتراز من التشبيه هنا، فكل صفات اللـه تعـالى تليـق بجلاله وعظمته، وهي لا تشبه صفات المخلوق بأي وجه من الوجـوه، وهـذا اسـتنادا لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِـيرُ ﴾ [الشـورى : 11]، فهـذا هـو معنى أنه خلقه على صورته.

[1] - الكتاب المقدس، العهدين القـديم والجديـد، دار المشرق، بـيروت، لبنـان، ط03، 1994سـفر التكـوين، الإصحاح الأول.

الطرح الصوفي في تأويل الحديث :

يعد حديث ((إن الله خلق آدم على صورته)) الأصل الشرعي الذي بنى عليه الصوفية مذهبهم في نظرية الإنسان الكامل، ولو مع الخلاف العريض في تأويله، وفي تقدير ضمير الهاء على من يرجع -كما سبق - فابن عربي نجده يتحرَّج عندما يصل إلى هذا الحديث، فيصنِّف المتلقين اتجاهه إلى صنفين مراعاة لمقتضى الحال، فجعل للصوفي العارف جوابا وجعل لغيره جوابا آخر، فيقول في حقِّ المتلقي غير العارف: « فهذا الوجه الذي يليق بجواب السيد، فلو سأل مثل هذا السؤال فيلسوف إسلامي أجبناه بأن الضمير يعود على آدم، أي أنه لم ينتقل في أطوار الخلقة انتقال النطفة من ماء إلى إنسان خلقا بعد خلق، بل خلقه الله كما ظهر، ولم ينتقل أيضا من طفولة إلى صبى إلى شباب إلى كهولة، ولا انتقل من صغر جرم إلى كبره، كما ينتقل الصغير من الذرية، بهذا يجاب مثل هذا السائل، فلكل سائل جواب يليق به » [1] ، أما في كلامه عن تأويل الحديث على مقتضى الطرح الصوفي، فنجده يشير إليه دونما شرحٍ واضح مقنع في مواضع كثيرة، من ذلك قوله في إجابته عن سؤال ما صفة آدم عليه السلام : « إن شئت صفة الحضرة الإلهية، وإن شئت مجموع الأسماء الإلهية، وإن شئت قول النبي صلى الله عليه وسلم : ((إن الله خلق آدم على صورته))، فهذه صفته، فإنما لما جمع له في خلقه ((بين يديه)) علمنا أنه قد أعطاه صفة الكمال؛ فخلقه جامعا كاملا، ولهذا قبل الأسماء كلها، فإنه مجموع العالم من حيث حقائقه، فهو عالم مستقلٌّ، وما عداه فإنه جزء من العالم » [2]، وفي موضع آخر يجعل من ((الخلافة)) هي علة خلق الله - من استخلفه وجعله نائبا عنه – على صورته، فيقول : « إنما كانت الخلافة لآدم

---

[1] - أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، تح : أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط01، 2006، ص 219.

[2] - الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى ،ج 12، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1992، ص 252، 253.

– عليه السلام – دون غيره من أجناس العالم، لكون اللـه تعالى ((خلقه على صورته))، فالخليفة لابد أن يظهر فيما اسْتُخْلِفَ عليه، بصورة مُسْتَخْلِفِهِ، وإلا فليس بخليفة له فيهم » [1]

الحديث الثاني :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللـهِ صَلَّى اللـهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « إِنَّ اللـه تَعَالَى قَالَ: مَنْ عادى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بالحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بشَيءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقرَّبُ إِلَيَّ بالنَّوافِلِ حَتَّى أحِبَّهُ، فَإِذَا أَحبَبتُهُ كُنْتُ سَمعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، ويَدَهُ الَّتي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَني أعْطَيْتُهُ، وَلَئِن اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ »

تخريج الحديث :

- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، ج08 ، تح : محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ، مصر، ط01، 1422هـ، ص105. الحديث رقم [6502] وغيره من أصحاب السنن كابن حبان والبيهقي وأبي نعيم الاصبهاني. وقد جاء بألفاظ أخرى منها :

- ما رواه ابْنُ أَبِي الدُّنْيَا مِنْ حَدِيثِ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ الصِّدِّيقَةِ - رَضِيَ اللـهُ عَنْهَا - عَنِ النَّبِيِّ صَلِىَ اللـهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ اللـهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّهُ قَالَ " «مَنْ آذَى لِي وَلِيًّا فَقَدِ اسْتَحَلَّ مُحَارَبَتِي - أَخْرَجَ ابْنُ مَاجَهْ مِنْ حَدِيثِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ - رَضِيَ اللـهُ عَنْهُ - سَمِعَ النَّبِيَّ - صَلَّى اللـهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ " « إِنَّ يَسِيرَ الرِّيَاءِ شِرْكٌ، وَإِنَّ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَ اللـهَ بِالْمُحَارَبَةِ، وَإِنَّ اللـهَ يُحِبُّ الْأَبْرَارَ وَالْأَتْقِيَاءَ وَالْأَخْفِيَاءَ الَّذِينَ إِذَا غَابُوا لَمْ يُفْقَدُوا، وَإِنْ حَضَرُوا لَمْ يُدْعَوْا وَلَمْ يُعْرَفُوا، مَصَابِيحُ الْهُدَى، يَخْرُجُونَ مِنْ كُلِّ غَبْرَاءَ مُظْلِمَةٍ ».

---

[1] - المصدر نفسه، ج 04، ص 179.

تأويل الحديث على مقتضى الطرح الصوفي :

إنَّ هذا الحديث مع الذي سبقه -كما أسلفنا القول – هو من أهم المرتكزات الشرعية التي يتكئ عليها الصوفية في تحديد ملامح الإنسان الكامل بوصفه امتدادا للولي، ولعل الملفت للنظر أن هذا الحديث من الناحية التوثيقية هو صحيح – لا كالأحاديث السابقة الذكر الخاصة بالحقيقة المحمدية التي تؤسس للإنسان الكامل - بل رواه البخاري؛ الذي هو أصح كتاب بعد كتاب الله – كما يقول أصحاب الاختصاص – مما جعل الصوفية يبالغون في تأويله ومحاولة إيجاد تخريجات متعددة توافق مذهبهم العام في نظرية الإنسان الكامل.

إذا كان هذا الحديث من أصول باب الولاية وبالاقتضاء فكرة الإنسان الكامل، فلزاما علينا التعريج على مفهوم الولي والولاية في الفكر الصوفي حتى يتبين لنا وجه العلاقة بين الولاية وبين مفهوم الإنسان الكامل: يقول عبد الكريم القشيري في معنى الولي أنه يحتمل أمرين : « أحدهما أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل؛ كالعليم والقدير وغيره، فيكون معناه: من توالت طاعته من غير تخلل معصية، ويجوز أن يكون فعيل بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول وجريح بمعنى مجروح، وهو الذي يتولى الحقُّ سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي؛ فلا يخلق له الخذلان، الطي هو قدرة العصيان، وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة » [1]

ويحددها الشريف الجرجاني بمعنى زائد عما أتى به القشيري، مقتربا من حقيقة الإنسان الكامل عند من جاء بعده، بقوله : « الولاية هي قيام بالحق عند الفناء عن نفسه » [2] من النصَّين السَّابقين يتبين لنا أن الولي عند الصوفية يتجاوز كونه مؤمنا تقيا كما في التحديد القرآني -كما سيأتي بيانه - بل هو يخرج بذاته إلى فضاءات

---

1 - الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ص381.

2 - معجم التعريفات، تح : محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، 2004،ص213.

خاصة (تدخل عندهم في مسمى الكرامات وخوارق العادات)، تكاد تخرج في كثير من الأحيان عن الحدود البشرية الممكنة، ومن مقتضيات القول بالولاية في المخيال الصوفي ما سيأتي [1]:

1. التواجد في أماكن مختلفة في الآن نفسه.
2. تحقُّق المتخيلات في الواقع (أي أن كل ما يتخيله الولي له قابلية الخروج من البعد المجرد إلى المحسوس).
3. طي الزمان والمكان، بحيث يستطيع أن ينجز العمل، الذي يتطلب منه زمنا طويلا في أقل وقت، وأن يصل المكان البعيد دون جهد وفي أقل وقت ممكن.
4. علمهم بالغيب، وبما سيكون في المستقبل.
5. إجابة الدعوة في الحين.
6. مكاشفة الأسرار والاطلاع على ما في قلوب العباد.
7. أنهم يقابلون الحضرة النبوية يقظة لا مناما.
8. القول بخاتم الولاية، كما يقال عن خاتم النبوَّة، فيكون حجة على الأولياء، كما النبي صلى الله عليه وسلم حجة على الأنبياء، بل خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من بعض الوجوه (حديث الخضر مع نبي الله موسى عليه السلام).

أما التفسير السني فلا يدل الولي عندهم على أن حقيقة سمعه، بصره، ورجله، ويده هو الله عز وجل، وحاشاه عز وجل عن ذلك، لا يدل على هذا بأي وجه من الوجوه؛ لأن الله عز وجل قد أثبت « عابداً ومعبوداً، ومتقرباً ومتقرباً إليه، "ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه" فأثبت محباً ومحبوباً، "ولئن سألني لأعطينه" فأثبت

[1] - هذا الكلام إجمالا عن كل من يصدق فيه وصف الولي، باستثناء القطب عندهم الذي له خصوصية تفوق ما عند الولي، كما سنتطرق إليه فيما يأتي.

سائلاً ومسئولاً، ومعطي ومعطى "ولئن استعاذني لأعيذنه" فأثبت مستعيذاً ومستعاذاً به، ومن المعلوم أن كل واحد من هذين هو غير الآخر بلا ريب.

إذا تقرر هذا فكيف يمكن أن يفهم أحد من قوله تعالى في هذا الحديث القدسي: "كنت سمعه" إن الله سيكون جزءاً في هذا المخلوق الذي يتقرب إليه، والذي يستعيذ به، والذي يسأله، هذا لا يمكن أحداً أن يفهمه أحداً من سياق الحديث، وبهذا يكون معنى الحديث وظاهر الحديث وحقيقة الحديث: أن الله سبحانه وتعالى يسدد هذا الإنسان في سمعه، وبصره، وسعيه، فلا يسمع إلا بالله، ولله، وفي الله، ولا ينظر إلا لله، وبالله، وفي الله ولا يبطش إلا لله، وبالله، ولا يمشي إلا لله، وبالله، وفي الله، هذا هو معنى الحديث، وحقيقته وظاهره، وليس فيه ولله الحمد أي شيء من التأويل» [1]، فالحديث يدل بظاهره أنَّ العبد إذا حافظ على المجبور عليه وهي الفرائض وأتى بالمخير فيه وهي النوافل الزائدة على المطلوب، فامتلأ قلبه بمحبة الله، نال في المقابل المحبة والمعية الإلهية، فحينئذ لا ينطق العبد إلا بذكره، ولا يتحرك إلا بأمره، فيصبح موفقا في كل أعضائه؛ في سمعه وبصره وفي جوارحه، بحيث يكون في كلُّيته لله تعالى.

وفي هذا السياق لابد نشير إلى أن الإنسان الكامل في الفكرين الصوفي والشيعي[2] - المتفقيْن في قضية تقديس الأشخاص والغلو فيهم- يماثل الولي في الفكر السني، وإنْ في بعض أوجهه، لأن المنطلقات الشرعية السنية تأبى أن تقرَّ بقضية الكمال الإنساني وتقديس الذوات، إلا فيما يخصُّ شخص الأنبياء عليهم الصلاة

[1] - محمد بن صالح العثيمين، أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنة منها، دار الشريعة، المملكة العربية السعودية، ط 01، 2003، ص 45، 46.

[2] - الملاحظ أن تصور الكمال في البشر، يمكن أن يكون في الفكر الشيعي أسبق منه في الفكر الصوفي، من ناحية المضمون، بخلاف المصطلح، الذي لا خلاف حول أسبقية الفكر الصوفي فيه على الشيعي، وتظهر صورة الإنسان الكامل عند الشيعة في علي رضي الله عنه فاطمة وأبنائهما الأئمة المهديين المعصومين من بعدهما حتى آخرهم (المهدي المنتظر)، فللشيعة فيهم معتقدات يطول شرحها والكلام عنها.

والسلام، والوليُّ بهذا المعنى عندهم لا يخرج عن كونه المؤمن المتقي، وجاء تحديدهم لهـذين الاحـترازين لقولـه تعـالى: ﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَـاء اللــهِ لاَ خَـوْفٌ عَلَـيْهِمْ وَلاَ هُـمْ يَحْزَنُونَ(62) الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ(63) ﴾ [يونس : 62 - 63] يقول شـيخ الإسـلام ابن تيمية:« فبحسب إيمان العبد وتقواه تكون ولايته لله تعالى، فمن كان أكمل إيمانـا وتقوى، كان أكمل ولايـة لله، فالنـاس متفاضـلون في ولايـة اللــه عـز وجـل، بحسـب تفاضلهم في الإيمـان والتقـوى »[1]، ولعـل التحـول الحاصـل في مفهـوم الولايـة – تبعـا لمنطلقات ال-صوفية والشيعة - هو الذي فتح المجال لظهور فكرة الإنسان الكامـل أو الأعلى، فالمتأمل في تعريفات الصوفية للولي والشيعية للإمام يدرك- أنه بوجه أو بـآخر – يشكل مع فكرة الإنسان الكامل وجهين لعملة واحدة فهو في كليهما المقابل الكامل « لجميـع الحقـائق الوجوديـة بنفسـه، فيقابـل الحقـائق العلويـة بلطافتـه، ويقابـل الحقائق السفلية بكثافته » [2]

معلوم أن محققي الصوفية المتأخرين كابن عربي والجـيلي خاصـة قـد رسـموا تصورات جديدة لماهية الإنسان تختلف - قليلا أو كثيرا - عـن التصـورات الصـوفية لحقيقة الإنسان، حيث انطلقوا في توصيفاتهم لـه مـن بنيتـه الروحيـة خاصـة، فهـو أكمال الموجودات على الإطلاق، يقول ابن عربي : « أكمل نشأة ظهرت في الموجودات هــي الإنســان؛ لأن ((الإنســان الكامــل)) وُجِـدَ عــلى ((الصــورة)) لا ((الإنســان الحيوان))، و((الصورة)) لها الكمال » [3] ولكن ابن عربي ما يلبث أن يستدرك فكرته السابقة عن كمال الإنسان، ليقـول عـن الإنسـان : إنـه وإن كـان أكمـل المخلوقـات

[1] - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تح : عبد القـادر الأرنـاؤوط، مكتبـة دار البيـان، دمشـق، سوريا، 1985، ص 28.

[2] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتـب العلميـة، بـيروت ، لبنـان، ط01، 1997، ص 211.

[3] - الفتوحات المكية، ج03، مصدر سبق ذكره، ص 64.

من حيث الصورة بمعناها الشكلي، فلا يعني هذا أنه الأفضل عند اللـه، ولاشك أن هذا الاحتراز ليس على إطلاقه، كما سنرى لاحقا في الحقيقة المحمدية؛ التي هي الصورة الأكمل والأفضل عند اللـه من كل المخلوقات، فيقول : « ونحن إنما ننظر في ((الإنسان الكامل))، فنقول إنه أكمل، وأمَّا (أنه) أفضل عند اللـه، فذلك لله تعالى وحده، فإن المخلوق لا يعلم ما في نفس الخالق إلا بإعلامه إياه » [1]

إنَّ الإنسان الكامل – في عرف الصوفية – هو ظل اللـه في الأرض به يُعرف؛ لأنه باطنه موصول بالغيب غير مفارق له، وإن كان ظاهره مما امتد من بشريته فهو مشاهد ليكون مخدوما من النازلين عن مرتبة الكمال، الذين هم يشكلون بدورهم ظلا للإنسان الكامل، بحيث يصبح كل ما في الكون مسخرا ومستعمل لخدمة الإنسان الكامل قهرا، حتى الإنسان في تجلياته الحيوانية الدنيا، ولكن الإنسان الكامل في كونه مخدوما ومسخرا له كل شئ.

فبهذا الطرح يصير للإنسان حقيقتان؛ حقيقة ظاهرة مضاهية للعالم وجامعة له في جميع تجلياته ومستوياته، وحقيقة باطنة مضاهية للأسماء الإلهية، فهو عالم أصغر انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر المتمثلة في الحضرة الإلهية، يقول ابن عربي مقررا هذه الفكرة : « فالإنسان الكامل لا الإنسان الحيواني أكمل نشأة للحقائق التي أنشىء عليها حقائق الأسماء الإلهية وحقائق العالم وهو الذي أنشأه اللـه على الصورة فهو بجمعيته حق كله » [2] ، من النص السابق نستطيع القول إن ابن عربي قد رسم تصنيفا عرفانيا مزدوجا لعين وجنس الإنسان، لا ثالث لهما، فإما أن يكون إنسانا كاملا وإما أن يكون إنسانا حيوانا؛ مشبها بالكامل في النشأة الطبيعية والصورة البشرية، فالأول هو صورة عن العالم الباطن ودليل في العالم الظاهر والثاني

[1] - المصدر نفسه، ج03، ص 65.

[2] - الفتوحات المكية، ج09، مصدر سبق ذكره، ص 332.

صورة عن العالم الظاهر ودليل على العالم الباطن، فهو بمعنى آخر ينطوي على حقائق صورة العالم السفلي في حسيته، وصورة العالم العلوي في روحانيته، وقد جاء في قصيدة طويلة له ((ممسوك الدار)) قوله [1] :

فَـأَيِّ كَـمَالٍ كَـانَ لَـمْ يَـكُ غَـيْرَكُمْ ... عَـلَى كُـلِّ وَجْـهٍ كَـانَ ذَلِـكَ مَـا كَانَـا

ظَهَــرْتُ إِلَى خَلْقِــي بِصُــورَةِ آدَمَ ... وَقَــرَّرْتُ هَــذَا فِي الشَّرَائِــعِ إِيْمَانَــا

وَسَــمَّيْتُهُ لَــمَّا تَجَــلَّى بِصُــورَتِي ... إِلَى نَــاظِرِي حَقَــاً وَإِنْ كَــانَ إِنْسَــانَا

ولهذا يغدو الإنسان في المتصور الصوفي محكوما بنسبتين؛ نسبة إلى حضرته الكيانية، بوصفه حادثا (لم يكن ثم كان)، مكلفا تسري عليه أحكام الشرع، ونسبة إلى الحضرة الإلهية، بوصف صورته وأسمائه وصفاته وخلافته وتعليمه الأسماء، وخلقه بيديه، ومحكوما بوصفين الجلال والجمال، فكأنه بهذا المعنى برزخ جامع لحقيقة الخلق والحق أو العبد والرب، فهو -كما يرى ابن عربي - كالخط بين الظل والشمس، ولهذا يمكن أن تتحقق مقولة : ((من عرف نفسه عرف ربَّه)) [2].

ولما كان الإنسان في الفكر الصوفي - كما سبق - لا يخرج عن كونه إنسانا كاملا في أحد الرتب الكمالية، أو إنسانا حيوانا يتفق مع الأول في الخصائص الفيزيولوجية، فإنه يخرج الإنسان من كونه حيوانا إلى كونه كاملا، باستبدال صفاته السفلية الناقصة بالصفات العلوية الكاملة، من كونه جهولا لكونه عالما، ومن كونه ضعيفا لكونه متماسكا، ومن كونه كفورا إلى كونه شكورا، ومن كونه عجولا لكونه متئدا، وهكذا،

[1] - المصدر نفسه، ج09، ص333.

[2] - ينسب الصوفية هذه المقولة للنبي صلى الله عليه وسلم، وفي الحقيقة هو حديث لا يثبت، حكم عليه المحققون من علماء الحديث بالوضع، يُنظر : علي بن محمد الكناني، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ج02، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف, عبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1399 هـ ص 402.

فـ « كلما اتجه الإنسان نحو الكمال كلما ازدادت التجليات ظهورا وكانت أكثر شهودا» [1]

ولكن السؤال الذي يطرح هنا حول جنس الإنسان الكامل، هل هذا الوصف يأتيه بالاجتهاد أم بالاصطفاء، وهذا التساؤل معلوم أنه يُستثنى من جاء فيهم النص كالأنبياء والرسل وبعض الكمل من كل الأمم الذين يدخلون في قوله تعالى : ﴿ اللـهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللـهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [الحج : 75]، ولعل الإجابة عن هذا التساؤل يقتضي منا تحرير مدار الخلفيات الفكرية المختلفة، التي تتحدد الإجابة من خلالها، ولكن الذي يهمنا هو الطرح الصوفي خاصة، هذا الأخير المعتمد على مرتكزات شرعية وذوقية وعرفانية نجد أنَّ فيها خلافات واضحة بين الجيلي وابن عربي والسهروردي وابن سبعين، ولكنها تدور بمجموعها في إطار نظري متشابه، ينطلق من أن « صاحب هذا المقام الصوفي الأخير ، هو قطب يدور عليه الوجود، وهو أيضا واسطة بين اللـه والعالم، وهو مظهر الألوهية، ومحل نظر اللـه إلى العالم (...) كما اتفق هؤلاء الصوفية على كون تلك الدرجة من الكمال هبة إلهية » [2] يصطفي اللـه من خلالها أو لياءه منذ الأزل؛ أي منذ أول لقاء بين اللـه تعالى وخلقه في عالم الذر، الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ [الأعراف : 172]، فالإنسان الكامل يدخل في عموم من خاطبهم اللـه وأخذ عليهم العهد والميثاق، بأن يقرُّوا بربوبيته، ومعلوم ان اللـه قد سبق في علمه من سيثبت على العهد ممن سينقلب على عقبيه، ولهذا لما اختار من البشر أنبياء ورسلا واختار منهم « فردا فريدا متميزا واتخذه قابلا لخطابه العالي، الذي من

---

[1] - ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط01، 2010، ص 245.

[2] - يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط02، 1998، ص 172.

شأنه أن يعيد صياغة الباطن البشري »[1] اختار في المقابل أسرارا مكتومة وأرواحا عالية ممن سيرث علمه وينشر نوره، فاصطفى من أمته خيرتهم، بل في كل أمة من الأمم قبله اختار خيارهم.

إذن فالأمر أولا وآخرا يرجع في اختيار الكمل من البشر لإرادة الله ومشيئته، وما سبق في علمه من حقائق البشر ومراتبهم في الهدى والمعرفة، وما وقر في قلوبهم من الإيمان والكمال، ولعلَّ هذا هو الذي قصده النفري بقوله : إني اصطفيتك عن البدايات، فأجريتك عنها إلى النهايات، ثم اصطفيتك عن النهايات فرحلتك عنها إلى الزيادات، ثم اصطفيتك عن الزيادات فرحلتها عنك إليَّ »[2]

التعينات الكمالية في المخيال الصوفي :

لابد قبل تناول المراتب الكمالية في التصورات الصوفية - من الهرم إلى ما دونه – أن نستحضر قضية الخلاف بين الصوفية وغيرهم من المذاهب الكلامية الأخرى في المفاضلة بين النبي والولي، والذي يهمنا في هذه القضية أن الخلاف محسوم تقريبا لصالح تفضيل وصف النبوة على وصف الولاية، وهو ما قال به السراج الطوسي (وهو من رؤوس الصوفية ومقدميهم) بعد كلام طويل ختمه بقوله : « الولاية والصديقية منوَّرة بأنوار النبوة، فلا تلحق النبوةَ أبدا، فكيف تَفْضُلُ عليها؟ »[3] فنهاية الولاية هي بداية النبوة، فكل نبي وليٌّ، وليس كل ولي نبيًّا، فلما كان الإلهام دون الوحي، كانت الولاية دون النبوَّة، إذن فالولي جنس للإنسان الكامل، يندرج فيه

[1] - يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري دراسة في فكر وتصوف محمد بن عبد الجبار النفري، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997، ص83.

[2] - محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف ويليه المخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1997، ص 147.

[3] - أبو نصر سرّاج الطوسي، اللمع ، تح : عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص 537.

عدة أنواعٍ، هي :

1/ الحقيقة المحمدية:

ذكر عبد الكريم الجيلي أنَّ الإنسان الكامل، لا يخرج أبدا عـن الحمـى النـوراني للحقيقة المحمدية، فيقول : « اعلـم حفظـك اللــه أن الإنسـان الكامـل هـو القطـب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبـد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس، ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسـم، ووصـفه عبد اللـه، ولقبه شمس الـدين » [(1)] ويسـير ابـن عـربي في هـذا المعنـى، مقـررا هـذه الحقيقة – على حسب رؤيتـه الكليـة للوجـود – حيـث يـرى أنـه إذا كانـت الـحضرة الإلهية تتجلى في صـور الموجـودات، وكـان الإنسـان أعظـم هـذه المخلوقـات بالنشـأة والخلافة، كان تجلي الحق فيه أعظم وأكمل، فهو الكون الجـامع والمخـتصر الشريـف وأتمُّ مجالي الحق، ولما كان أكمل البشر هو صورة الحقيقة المحمدية الحاملـة لجـماع معاني الأسماء الإلهية، والمتجلية في كل نبي وولي عينا وشهودا، فهو على حدِّ تعبير عبد الكريم الجيلي : « الذي يستحق الأسماء الذاتية والصـفات الإلهيـة اسـتحقاق الأصـالة والملك بحكم المقتضى الـذاتي، فإنـه المعبر عـن حقيقتـه بتلـك العبـارات، والمشـار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامـل، فمثالـه للحـق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى نفسه إلا بمرآة الاسم " اللـه " فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق. فإن الحق تعـالى أوجـب على نفسه ألا ترى أسماؤه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل » [(2)]

---

[1] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سبق ذكره، ص210.

[2] - المصدر نفسه، ص 212، 213.

ولما كان خلق جنس البشر من آدم عليه السلام، الذي هو بدوره خلق من عناصر الوجود الأربعة : الماء والنار والتراب والهواء، كان خلقه جسمانيا كثيفا متأخرا عن خلقه روحانيا لطيفا، بوصف الأخيرة نور شع من نور محمد صلى الله عليه وسلم، المخلوق في العماء حيث كان الله ولا شئ معه، فآدم - عليه السلام - هو أب لنا في التكوين الجسماني، ومحمدا صلى الله عليه وسلم هو أب لنا في التكوين الروحاني، فإذا كان الأولياء يتفاضلون في مراتب الكمال، فمنهم الكامل والأكمل، فإنه « لم يتعين أحد منهم بما تعين به محمد صلى الله عليه وسلم في هذا الوجود من الكمال الذي قُطِعَ له بانفراده فيه؛ شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض أقواله، فهو الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكمل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل »[1]

إنَّ الملاحظ في مجموع ما كتبه ابن عربي في حقيقة الإنسان الكامل، يرى أنه إنما جعل هذا الأخير مرادفا لآدم عليه السلام، لم يكن يقصد من هذا الكمال إلا ما كان عليه الأنبياء والأولياء، ثم نجده يجعله في دائرة أخص، وهي الحقيقة المحمدية، وهنا لابد من التنبيه إلى المخيال الصوفي لا يقصد بالحقيقة المحمدية شخص الرسول صلى الله عليه وسلم المتعين في عالم الشهود، بل يقصد بها الروح أو النور المحمدي الأزلي المخلوق من النور الإلهي، بل حتى ذكرهم للكمل من الأولياء، إنما هو فرع من الحديث عن الحقيقة المحمدية، وهذا هو الملاحظ في مؤلفات ابن عربي، وهو ما صرَّح به عبد الكريم الجيلي في قوله :

« مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي، إنما أريد به محمدا صلى الله عليه وسلم، تأدبا بمقامه الأعلى ومحله الأكمل الأسنى»[2]

---

[1] - المصدر نفسه، ص 207.

[2] - المصدر السابق، ص 207.

وبهذا تصبح الحقيقة المحمدية- في نظر ابن عربي - هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، وهذا هو معنى قول النفري في موقف من مواقفه : « وقال لي أنت معنى الكون كله » [1] وترجع هذه المكانة التي نالتها الروح المحمدية في الأزل لما خُصَّ به من كمال له قابلية استيعاب وتمثل الأسماء والصفات الإلهية المتجلية فيه، فإذا كان كل فرد من الموجودات يعتبر مجلى خاصا لبعض الأسماء الإلهية، فإن النور المحمدي انفرد بأنه تجلي الاسم الأعظم الجامع لجميع تلك الأسماء، وهو الله، ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة (جمع كمالات الأسماء والصفات) ومرتبة التعين (التجلي) الأول الذي تعينت به الذات الأحدية، يقول ابن عربي : « بدءُ الخلق : الهباءُ وأول موجود فيه : الحقيقة المحمدية الرحمانية، ولا أين يحصرها لعدم التحيز، وممَّ وُجِدَ(العالمَ) ؟ من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، وفيم وجد ؟ في الهباء وعلى أي مثال وجد ؟ (وُجِدَ على مثال) الصورة المعلومة في نفس الحق، ولم وُجِدَ ؟ (وُجِدَ) لإظهار الحقائق الإلهية، وما غايته ؟ (غايته) التخليص من المزجة، فيعرف كلُّ عالمَ حظَّه من منشئه من غير امتزاج، فغايته (أي غاية العالَم) إظهار حقائقه (أي حقائق الحق أو حقائق الخلق) ومعرفة أفلاك الأكبر من العالمَ، وهو ما عدا الإنسان في اصطلاح الجماعة، والعالم الأصغر يعني الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته » [2]، فهو بهذا أول تعين للذات الإلهية، ومنه تعيَّنت سائر المخلوقات، وهو صورة الحق وعين الله وعين العالم ونقطة الدائرة، المتحقق بحقيقة البرزخية الكبرى؛ لأن الله ينظر بنظره إلى العالم فيرحمه [3]، وهو عند ابن عربي « القلم الأعلى الذي أبدعه الله – تعالى – من غير شئ » [4]

---

[1] - الفتوحات المكية، ج02، مصدر سبق ذكره، ص 220.

[2] - يُنظر : عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992، ص151.

[3] - الفتوحات المكية، ج02، مصدر سبق ذكره، ص97.

[4] - محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف ويليه المخاطبات، مرجع سبق ذكره، ص 05.

وهو بهذا التأويل قد فك الاشتباه الواقع بين قول الصوفية إن محمدا صلى اللـه عليه وسلم هو أول مخلوق متعينٍ، وبين قول النبي صلى اللـه عليه وسلم في الحديث الصحيح : « إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللـهُ القَلَمَ، فَقَالَ: اكْتُبْ، فَقَالَ: مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبِ القَدَرَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الأَبَدِ » [1]

وفي هذا السياق لابد من الإشارة إلى أنَّه في زمان الرسل يكون الكامل – لا محالة – رسولا أو نبيا، وفي حالة انقطاع الرسالة، يكون الكامل وارثا للنبي أو الرسول، مع وجوب أن لا يكون نبي ووارث متزامنين، إذا الوارث لا يرث ما يرث من مورِّثه إلا بعد موته.

مما سبق يمكن إجمال رؤية الصوفية للحقيقة المحمدية في النقاط التالية :

أ/ منهم من يجعل الرسول هو التعين الأول (القلم المخلوق في العماء)، ومنه وعنه صدرت الموجودات جميعًا .

ب / منهم من يقول إن نور الرسول هو أول موجود فعلًا ومنه انشقت الأنوار وخلق الخلق جميعًا .

ج/ منهم من يقول بأن نور الرسول أول موجود وهو أكرم الخلق ومن أجله خلق اللـه الكون.

2/ الأقطاب : القطب هو رجل موضع نظر اللـه وحفظه ومعيته، من العالم في كل زمان، خُلِقَ على قلب محمد صلى اللـه عليه وسلم، فهو باطن خاتم النبوة، وله عديد الأوصاف منها قطب العالم وقطب الأقطاب والقطب الأكبر وقطب المدار

---

[1] - رواه أبو عيسى الترمذي، السنن، ج04، تح: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر، ط02، 1975، ص 457. الحديث رقم [2155]، والحديث صحيحه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج01، مرجع سبق ذكره، ص 405. الحديث رقم [2016].

وخاتم الولاية [1]، يعرِّفه الشريف الجرجاني بأنه : « عبارة عن الواحد، الذي هو موضع نظر الله في كل زمان، أعطاه الله الطِّلْسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكون، وأعيانه الباطنة، والظاهرة سريان الروح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعمِّ، وزنه يتبع علمه، وعلمه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات غير المجعولة » [2]، ويُسمَّى غوثا لالتجاء الملهوف إليه، ولا يمكن أن يكون قطبان في زمن واحد، وهو نوعان : قطبية صغرى؛ صاحبها يعمل في عالم الشهادة الحسي، وهو لا يموت حتى يستخلف في مقام القطبية أقرب بدلٍ منه، وقطبية عظمى؛ ومجال علمه يستغرق عالمي الغيب والشهادة، وهو لا يقوم أحد مقامه، فهو خليفة الله في تصريف أمور الكون، بل له مقام الربوبية عندهم، وهو بالنسبة للوجود كالروح للجسد، فإذا فقدت الروح فقد الجسد، يقول ابن عربي موضحا هذه الفكرة : « إذا نظرت في العالم وحده، دون إنسان، وجدته كالجسم المسوَّى بغير روحٍ، فكمال العالَم بالإنسان، مثل كمال الجسد بالروح، فالإنسان منفوخ في جسم العالم » [3]ومن صفاته الخاصة في المخيال الصوفي – التي تحلق به في سماء الربوبية والألوهية – ما يأتي :

1/ أنَّ القطب محيط علما بكل شئ، لا تخفى عليه خافية، وهذا أمر مشهور عندهم لا يخفى، من ذلك ما نقله عبد الوهاب الشعراني عن الجيلي قوله : « إن للقطبية ست عشر عالَما، أحاطت بالدنيا والآخرة، ومن فيهما عالم واحد من هذه العوالم » [4]، وهو ما أشار إليه النفري في مخاطباته : « وقال لي قلوب العارفين ترى الأبد،

---

[1] - يُنظر : عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص162.

[2] - معجم التعريفات، مرجع سبق ذكره، ص149.

[3] - الفتوحات المكية، ج 12، مصدر سبق ذكره، ص 255.

[4] - دررُ الغوَّاص على فتاوى سيدي علي الخوَّاص، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 1997، ص11.

وعيونهم ترى المواقيت »[1] ويدخل في هذه المعرفة الكاملة للقطب انكشاف الذات والصفات الإلهية له، أنه هو الحاكم على الزمان والمكان، لا المحكوم عليه.
2/ الإحاطة الكاملة بعلوم الشريعة كلها، وإن كان القطب أميًّا، فعندهم أن الشريعة لا تُجمع إلا لنبي أو قطب.

3/ كمال ذوات الأقطاب، وكمال بصائرهم، فلا يقوى على رؤيتهم إلا الخواص من أهل العرفان.

4/ القدرة على التصرف في الكون، من إحياء الموتى، وإنزال المطر، والهداية التوفيقية (المختصة بالله تعالى، والتي ليست حتى للنبي صلى الله عليه وسلم)، وشفاء الأمراض، والنفع والضر، وغيرها من الأفعال؛ التي تدخل في إطار (الربوبية).

5/ إقباله على خاصته من الكمَّل - الذين هم دونه - في كل يوم « بعدد أنفاسهم كانت ما كانت، فمن اطلع على توقيت أنفاسه علم توقيت إقبال الله عليه في كل يوم، فإن ذلك النفس من نفس الرحمن، فهو عين إقبال الحق عليهم، وبه تنورت هياكلهم، فهو في الأجسام ريح وفي اللطائف أرواح »[2]، فهم بالنسبة له حقائقُ ظاهره، وهو بالنسبة لهم باطن حقائقهم، ومع هذا فالأقطاب مع من دونهم من الكمل الذين يشكلون جنس التمام الروحاني البشري، حكمهم حكم الفرع بالنسبة للأصل.

وفي هذا السياق يذكر ابن عربي أنه قد كشف له عن أسماء أقطاب مكمَّلين قبل هذه الأمة ممن تقدمنا بالزمان، باللفظ العربي، فيقول : « لما أشهدتهم ورأيتهم في حضرة برزخية وأنا بمدينة قرطبة في مشهد أقدس، فكان منهم المفرِّق ومداوي الكلوم

[1] - محمد بن عبد الجبار النفري ، المواقف ويليه المخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1997، ص 99.

[2] - أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، مصدر سبق ذكره، ص 203.

والبكّاء والمرتفع والشِّفاء والماحق والماحق والعاقب والمنحور وشجر الماء وعنصر الحياة والشريد والراجع والصانع والطيار والسالم والخليفة والمقسوم والحي والرامي والواسع والبحر والمُلْصَق والهادي والمصلح والباقي فهؤلاء المكملون الذين سموا لنا من آدم عليه السلام إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم »[1]

3/ **الأوتاد أو العمد:** وهم أربعة نفر على منازل الجهات الأربع من العالم : الشرق والغرب والشمال والجنوب، يقال إن ألقابهم : عبد الحي وعبد العليم وعبد القادر وعبد المريد، يحفظ الله بهم الجهات لأنهم محل نظره، وقد تعين لكل واحد منهم مقاما في جهة من الجهات؛ لأنها الأليق به والأنسب له روحانيا وجسمانيا، وهو أقل منزلة في درجات الكمال من القطب[2]؛ لأنه يصدر عنه، ويفيض منه، وللأوتاد ثمانية أعمال؛ أربعة ظاهرة وأربعة باطنة :

- فالظاهرة : كثرة الصيام وقيام الليل والناس نيام وكثرة الامتثال والاستغفار بالأسحار.

- وأما الباطنة : فالتوكل والتفويض والثقة والتسليم.

يقول عنهم ابن عربي إنَّ لهم : « روحانية إلهية وروحانية إلِّية، فمنهم من هو على قلب آدم والآخر على قلب إبراهيم والآخر على قلب عيسى والآخر على قلب محمد عليهم السلام فمنهم من تمده روحانية إسرافيل وآخر روحانية ميكائيل وآخر روحانية جبريل وآخر روحانية عزرائيل، ولكل وتدٍ ركن من أركان البيت فالذي على قلب آدم عليه السلام له الركن الشامي والذي على قلب إبراهيم له الركن العراقي

[1] - الفتوحات المكية، ج02، مصدر سبق ذكره، ص 362.

[2] - يُنظر : عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 58، 114

والذي على قلب عيسى عليه السلام له الركن اليمانيّ والـذي عـلى قلـب محمـد صـلى الـلـه عليه وسلم له ركن الحجر الأسود » [1]

4/ **الأبدال** : وهم سبعة نفر، وسُمُّوا أبدالا لأن الواحد منهم يسافر عن موضع ويترك جسدا على صورته فيه، بحيث لا يعرف أحد أنـه فُقِـدَ، أو أن تتبـدل إرادتهـم بإرادة الحق، وهو أقل منزلة في درجات الكمال من الوتد [2]، يقول عنهم ابن عـربي: « ثَمَّ رجالا سبعة يقال لهم الأبدال، يحفظ الـلــه بهـم الأقـاليم السـبعة؛ لكـل بـدل أقليمٌ، وإليهم تنظر روحانيات السماوات السبع، ولكل شخص منهم قوة (منبعثة) من روحانيات الأنبياء الكائنين في هذه السماوات » [3]، ثـم راح مفصـلا لكـل إقلـيم من هذه الأقاليم وأبدالها ووظائفهم الموكلة إليهم وعلوم كـل واحـد مـنهم، وتجـدر الإشارة إلى أنَّ من الصوفية من يـرى أن الأبـدال لا يمتنعـون أن يكونـوا مـن النسـاء، لكن ألقابهم عبد الحي وعبـد الحلـيم وعبـد الـودود، ولكنـه رأي يجانـب الصـواب، بحكم أن الكمال الأنثوي تحدَّد بقول الرسول صلى الـلـه عليـه وسـلم ((كَمَـلَ مِـنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ: إِلَّا آسِيَةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ، وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْـرَانَ، وَإِنَّ فَضْلَ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ)) [4]، ولهؤلاء الأبدال أعمالٌ ظاهرة وباطنة [5] :

---

[1] - الفتوحات المكية، ج02، مصدر سبق ذكره، ص 401.

[2] - يُنظر : عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص62.

[3] - الفتوحات المكية، ج02، مصدر سبق ذكره، ص 376.

[4] - رواه الشيخان وغيرهم، يُنظر: محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، ج04 ، تح : محمد زهـير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، مصر، ط01، 1422هـ ص 158. الحديث رقم [3411].

[5] - يُنظر : رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصـوف الإسـلامي، مكتبـة لبنـان نـاشرون، بـيروت، لبنـان، ط01، 1999، ص 04.

فأما الظاهرة : فهي الصمت والسهر والجوع والعزلة، ولكل واحدة من هذه الأعمال الظاهرة ظاهر وباطن :

- فظاهر الصمت : ترك الكلام بغير ذكر الله، وباطنه : صمت الضمير عن جميع التفاصيل والأخبار، بل إن الوتد ذاكرٌ لله دون ذكر، مسبحا له دون تسبيح، متفكرٌ فيه دون تفكير...،« لأن التجلي له دائم وحكم الشهود فيه لازم » [1]

- وأما السهر فظاهره : عدم النوم، وباطنه : عدم الغفلة.

- وأما الجوع فظاهره : جوع الأبرار لكمال السلوك، وباطنه : جوع المقربين لموارد الأنس.

- وأما العزلة فظاهرها : ترك المخالطة للناس، وباطنها : ترك الأنس بهم. وأما الباطنة : فهي : التجرد والتفريد والجمع والتوحيد.

5/ **النقباء :** وهم الذين تحققوا باسم الباطن، فأشرفوا على بواطن النفوس وخفايا أسرارها، ومعرفة مكرها وخداعها، حتى إبليس عندهم مكشوف، يعرفون عنه ما لا يعرفه عن نفسه، وهم اثنا عشر نقيبا على حسب عدد البروج، « كل نقيب عالم بخاصية كل برجٍ، وبما أودعه الله في مقامه من الأسرار والتأثيرات، وما يُعطى للنزلاء فيه من الكواكب السيارة والثوابت » [2] والنقيب أقل درجة في مراتب الكمال من البدل. [3]

6/ **الشيخ (الأستاذ):** ويعرِّفه الكاشاني بأنه : « هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ إلى حدِّ التكميل فيها؛ لعلمه بآفات النفوس

---

[1] - ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، أفنطة للنشر والتوزيع، ستوكهولم، السويد، ط01، 1997، ص63.

[2] - الفتوحات المكية، ج 11، مصدر سبق ذكره، ص 281.

[3] - يُنظر : عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 116.

وأمراضها وأدوائها، ومعرفته بذواتها وقدرته على شفائها، والقيام بهداها، إن استعدت ووفقت لاهتدائها » [1]، هذا وقد أجمع أهل التصوف على وجوب اتخاذ شيخ لمن يريد سلوك طريق الله، حتى يدلّه، ويرشده إلى التحلي بالصفات الحميدة والتخلي عن الصفات الذميمة، وعلاج أمراض الباطن من حب الدنيا والكبر والرياء والحقد والحسد والنفاق، ولن يتم له هذا الواجب إلا بواجب الاطراح بين يدي شيخ، كميت بين يدي مغسِّله، يقول الحبيب عبد الله بن العلوي الحداد : « فإن ظفرت به فألق نفسك عليه، وحكّمه في جميع أمرك، وارجع في رأيه ومشورته في كل شأنك، واقتد به في جميع أفعاله وأقواله ... ولا تعترض عليه في شيء من أحواله لا ظاهرا ولا باطنا » [2]، وينقل عبد الوهاب الشعراني عن علي بن وفا قوله : « ألزم الأستاذ فإنه يظهر سرّ الربوبية، فربما أوحى إليك ربك في حجاب قلب شيخك عن طريق الإلهام، فإن قلبه مظهر سرّ الربوبية » [3]، وسرُّ لزوم الشيخ أو الأستاذ يرجع إلى أنَّ المريد لا يمكن أن يستقل بنفسه عنه، فيقرأ ويجتهد في تحصيل العلم والحكمة، فهو في هذا يصنع كمن حفظ كتب الطب، ولكنه لا يحسن أن ينزل الدواء على الداء، وللشيخ شروط حتى يكون مؤهلا لمهمة التربية والهداية والإرشاد، وهي: ذوق صريح وعلم صحيح وهمة عالية وحالة مُرضِية وبصيرة ناقدة، ولا تصح مشيخته بخمسة أشياء، وهي : الجهل بالدين وإسقاط حرمة المسلمين والدخول فيما لا يعني واتباع الهوى وسوء الخلق من غير مبالاة [4]

---

1 - يُنظر : المرجع نفسه، ص172.

2 - آداب سلوك المريد، دار الحاوي للنشر والتوزيع، مصر، ط01، 1994، ص52،51.

3 - الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية،ج02، تح: طه عبد الباقي سرور، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1988، ص08.

4 - يُنظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 516.

ملاحظات :

- المتأمل لتصنيفات الصوفية لهذه الرتب الكمالية يجد فيها اختلافا وتباينا في تسميات أولئك الكمل من البشر، وفي تفاضلهم منة حيث القرب والمعية الإلهية، ووظائف كل واحد فيهم، وعدد وكل واحد منهم (فقط اتفقوا أن القطبية العظمى واحدة لاثانية لها).

- الذين وردت فيهم أحاديث فقط من بين الرتب السابقة هم الأبدال، الساكنين بلاد الشام، رويت عن علي بن أبي طالب وعبادة بن الصامت وعوف بن مالك وابن عمر ووعبد الله بن مسعود وأم سلمة، ولكنها كلها من الناحية الحديثية ضعيفة لا تصح نسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم، قال فيه ابن الجوزي : « لَيْسَ فِي هَذِه الاحاديث شئ يَصح » [1]

- قد جعلوا هذه الرتب الكمالية تسكن أمصارا بعينها، فمسكن النقباء المغرب، والأبدال الشام، والأوتاد مصر، والقطب مكة، فإذا عرضت حاجة ابتهل فيها النقباء ثم الأبدال ثم الأوتاد، فإن أجيبوا وإلا ابتهل القطب و الغوث، فلا تتم مسألته حتى تُجاب دعوته.

- هناك من جعل بين الأقطاب والأوتاد مرتبة وسطى وهي مرتبة الإمامين؛ وهما وزيرا القطب، أحدهما موكل بعالم الملكوت، والآخر بعالم الملك، وهم في مجموعهم يشكلون ما يسمى بالأبدال السبعة، أربعة هم الأوتاد، واثنان يشكلان الإمامين والقطب، وهناك من جعل كل مرتبة كمالية تختلف في ذوات أصحابها عن مرتبة كمالية أخرى.

---

[1] - الموضوعات، تح : عبد الرحمن محمد عثمان، ج03، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط01 ،1968، ص 152.

- ابن عربي يكاد يكون مخالفا لغيره من الصوفية في اعتباره الأوتاد من الرسل عليهم السلام؛ الذين أبقاهم الله أحياء، لأن الأرض - في اعتقاده - لا تخلو من رسول حي بجسمه، يتبع شرع النبي صلى الله عليه وسلم الخاتم والناسخ، وهم : « ((إدريس، إلياس، عيسى))، ثلاثة من الرسل، المجمع عليهم أنهم رسلٌ، وأما الخضر - وهو الرابع- فهو من المختلف فيه عند غيرنا، لا عندنا، فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدار الدنيا، فكلهم ((الأوتاد))؛ واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم ((القطب))، الذي هو موضع نظر الحق من العالم » [1] فبالواحد منهم يحفظ الله الإيمان، وبالثاني يحفظ الله الولاية، وبالثالث يحفظ الله النبوة، وبالرابع يحفظ الله الرسالة، وبمجموعهم يحفظ الملة الحنيفية.

– وهناك من صعد بالطبقات والرتب الكمالية فوصل بها عشر طبقات أو أكثر، فذكر زيادة على ما ذُكر، النجباء والحواريون والعصائب والحكماء أو الملَامِيَّة أو المفرِّدُون ثم الرَّجَبِيُّون أو الرجائب، ورجال عالم الأنفاس، ورجال الغيب، ورجال القوة الإلهية، ورجال الحنان والعطف الإلهي، ورجال الهيبة والجلال، ورجال الفتح، ورجال المعارج العلى، ورجال التحت الأسفل، ورجال الإمداد الإلهي والكوني، والأولياء الإلهيون الرحمانيون، والولي الذي له استطالة على كل شئ، والولي المتولد بين الروح والبشر، الذي يحفظ الله به عالم البرزخ، والولي ذو الرقائق الممتدة إلى جميع العالم، وسقيط الرفرف بن ساقط العرش، ورجال الغنى بالله، والولي الذي يتكرر تقلبه في كل نفس، ورجال عين التحكيم والزوائد، والبدلاء الذين هم غير الأبدال، ورجال الاشتياق، ورجال الأيام الستة، وغيرهم كثير... [2]

---

[1] - الفتوحات المكية، ج11، مصدر سبق ذكره، ص 269.

[2] - يُرجع للفتوحات المكية، ج 11، من الجزء الثالث والسبعون حتى التاسع والسبعون لمن أراد الاستزادة.

طريق الكمال الإنساني :

يرى عبد الكريم الجيلي أن الإنسان أو الولي في طريقه للكمال لابد له من اجتياز ثلاث مراحل أو برازخ، يصل من خلالها إلى مقام الختام، وهي التي يمكن تلخيصه في ما يأتي :

البرزخ الأول : ويسمَّى مقام ((البداية))، وفيه يكون التحقق بالأسماء والصفات الإلهية، بحيث يكون لثمرتها التخلُّق بما يتصف الله به منها، بحيث يقابل كل خلق عنده خلقا إلهيا، فتتغير صفاته البشرية الناقصة بالصفات الإلهية المطلقة، حتى يكون صورة للحق، يقول عبد الكريم الجيلي مقررا هذه الفكرة : « وفي هذا المحل يُعطى العبد من مفاتيح الغيب، التي هي عند الله تعالى، على قدر قابلية روحه، وتحققه فيما اتصف به، لأن هذا العبد قد صار في مقام العندية، ومن كان عند الله في هذه العندية أتاه الله تعالى ذلك » [1]

البرزخ الثاني : ويسمَّى مقام ((التوسط))، « وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية » [2]، فإذا تحقق بهذا المقام كشف له عن علوم سائر المغيبات.
البرزخ الثالث : تكتمل للولي في هذا البرزخ معرفة الحكمة من الخلق (التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية)، فيتوصل إلى مقام ((كن))، فتنتقل الكرامة عنده من خرق العادة إلى العادة، فيصل إلى مرتبة الكمال البشري، وينتهي بعد هذه البرازخ إلى مقام ((الختام)) الموصوف بالجلال والإكرام، وهذا المقام بدوره مراتب ودرجات يترقى الولي من خلالها في مراقي الكمال والتمكين (مستقرُّ المنتهين، وقرارُ الحضرة) بعد التلوين، على حسب ما يذهب الله به في ذاته، فما دام الله لا نهاية له،

[1] - عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، تح : نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، مصر، ط01، 1987، ص 196، 197.

[2] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سبق ذكره، ص 213.

فالتحقق بحقائقه من الكامل لا نهاية له، وفيه ينال نصيبا من مقام الخلة؛ التي لا تكون في كمالها إلا للنبي صلى الله عليه وسلم، ولإبراهيم الخليل عليه السلام، وليس بعد هذا المقام إلا الكبرياء، وهي كما يقول الجيلي : « النهاية التي لا تدرك لها غاية » [1]



[1] - المصدر نفسه، ص 214.

الفصل الثاني

الأبعاد الدلالية لتيمة الموت

في الفكر الصوفي



تمهيد :

لقد شغلت قضية الموت الإنسان منذ فجر التاريخ، فقدم لأجل ذلك الفلاسفة والمفكرون تأملات واجتهادات، حاولوا من خلالها تفسير هذه الظاهرة، التي تُرى آثارها صباح مساء في الأحباب والأصحاب، فنظروا إليه باعتباره نقيضا للحياة أو أنه إفساد لها أو أنه إعدام للجسد، فتشكل لأجل ذلك ما يسمى بقلق الموت، خاصة عندما وقفوا عاجزين عن تفكيك لغز الموت بمعزل عن الأديان والشرائع، فظهرت رغبة الإنسان للبحث عن الخلود أو ما يسمى بإكسير الحياة، ولكن عبثا كان جهدهم، فالفناء هو مصير كل حي طال عمره أو قصر، ولكن لما طلع نور الأديان على الإنسانية أجابت عن كل ما يتعلق بهذا الضيف الثقيل واللغز المحير، وأصبح معلوم ماهيته، واضحة مآلاته، وأصبح مع الحياة معادلة تكامل في الوجود، فالموت يكمل الحياة والحياة تكمل الموت، إذا أخذنا بالاعتبار تعدد كلا الطرفين؛ الموت والحياة في الطرح الإسلامي، يقول تعالى : ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللـهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة : 28] من هذا المنطلق ستحاول الدراسة أن تتناول محل إعراب خطاب الموت في قطاع خاص من الشرائع والأديان وهو التصوف في لبوسه الإسلامي، وذلك من خلال الحفر عن مفهومه عندهم وتجلياته في سلوكهم، وكيفية التعامل معه، وأصناف الناس إزاءه، وغير ذلك من المحطات، التي من شأنها أن تعطي تصورات مركزة ودقيقة عن صورة الموت في الفكر الصوفي، ولعل الباحث لم يتجاوز في عمله تتبع تيمة الموت في المؤلفات الصوفية، ومحاولة الربط بين مختلف السياقات الواردة فيها، فيما يخص هذه القضية الإشكالية، وتطويعها للنظرة العرفانية.

بعد هذه التقدمة نحاول رسم معالم الإشكالات الكبرى التي تدور حولها محطات الدراسة عليها وهو كالآتي : كيف استقبل الصوفية خطاب الموت معرفيا وسلوكيا؟

وما هي خصوصية النظرة الصوفية للموت من خلال اعتباره وجها مشرقا لحياة دنيوية وأخروية؟ وما أسباب تغير وعي الإنسان الصوفي إزاء الموت من اعتباره مصيبة – كما جاء في القرآن الكريم – إلى اعتباره حياة حقيقية في الدنيا وموصل للحياة الحقيقية في الآخرة ؟ ثم هل يمكن اعتبار حيثيات قبض الروح في الفكر الصوفي تختلف عما جاءت به النصوص الدينية؟

وللإجابة عن هذا التساؤلات وغيرها ارتأت الدراسة أن تتناول العناصر التالية:

تأسيس منطلقات زاوية الرؤية :

إنّ المتأمل في ما كتب عن فكرة الموت يجد أنه ينحو مناحي مختلفة، أو قل يُنظر إليه بتصورات متباينة، بين الطرح اللغوي والعلم الطبيعي (الطب خاصة) والفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأسطورة والدين والتصوف وغير ذلك، ولعل أجمع كتاب حاول فيه صاحبه أن يقارب حقيقة الموت عبر هذه النوافذ المعرفية هو كتاب : ((الموت والوجود دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي لصاحبه جيمس. ب. كارس)) وأيضا كتاب : ((الموت في الفكر الغربي لجاك شورون))، وهذا لا ينفي وجود دراسات لا بأس بها شمولا واستقصاء، ولعلنا نحن في هذه الدراسة سنحاول أن نقارب تيمة الموت عند المتصوفة المسلمين؛ الذين- كما سنرى - عندهم تصورات لا تختلف عمقا واستقصاء عن الخطابات الأخرى المشار إليها.

المعطى اللغوي :

إن الملاحظ في التعريفات اللغوية للفظة الموت الماثلة عند أصحاب المعاجم المختلفة، والعربية خاصة يدرك أنها قد قصرت عن الوصول إلى دلالات قريبة من معناه فلسفيا أو صوفيا، اللهم إلا إشارتهم للموت الرمزي ممثلا في إضافته للأحمق والجاهل.

ولهذا لا نكاد نجد تعريفا منضبطا للموت، وكأن الأمر عندهم أن الموت معروف لا يحتاج شرحا ولا بيانا، فقصارى ما نجده في المعاجم التخريجات الاشتقاقية للفظة الموت كالمَوَتَانِ والميتة والموتة والموات والميت والميِّت بتشديد الياء، أو أن الموت خلاف الحياة أو أنه خلق من خلق الله، ولعل ابن الأثير هو من توسع في تناوله للموت كفكرة واقعية وزمنية، فقال : « الْمَوْتُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ يُطلق عَلَى السُّكُونِ. يُقَالُ: مَاتَتِ الرِّيحُ: أَيْ سَكَنَت.

والْمَوْتُ يقعُ علَى أَنْوَاعٍ بحَسَب أنواعِ الحياةِ، فَمِنْهَا مَا هُوَ بإِزَاءِ القُوّةِ النَّامِيَةِ الموجودة في الحيوان والنّبات، كقوله تعالى: ﴿ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها. ﴾ ومنها زوالُ القُوَّةِ الحِسِّيَّةِ، كقوله تعالى : ﴿ يا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هذا﴾ وَمِنْهَا زوالُ القُوَّةِ الْعَاقِلَةِ، وَهِيَ الجَهالة، كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿ أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ)) وقوله : ﴿ وإِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتى﴾ وَمِنْهَا الحُزْنُ والخَوْف المكَدِّرُ للحياةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكانٍ وَما هُوَ بِمَيِّتٍ﴾ وَمِنْهَا المنَام كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها ﴾

وَقَدْ قِيلَ: المنامُ: المَوْتُ الخفيفُ، والمَوْتُ: النَّومُ الثَّقيل. وَقَدْ يُسْتعارُ المَوْتُ للأحوالِ الشّاقَّةِ، كالفقرِ، والذُّلِّ، والسُّؤالِ، والْهَرَمِ، والْمعصِيَةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ. » [1]

المعطى الاصطلاحي :

لقد جاء في تعريف الموت قولهم : « هو تعطل القوى عن أفعاله لبطلان آلتها وهي الحرارة الغريزية بالانطفاء» [2]

---

[1]- مجد الدين أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، 1979، ج04، تح: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 369.

[2]- محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون،1996، ج02، تح : علي دحروج، نقله إلى العربية : عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1 ، ص 1668.

وقال الراغب الأصفهاني أنه : « عبارة عن زوال القوّة الحيوانيَّة وإبانة الرُّوح عن الجسد » [1]

من التعريفين السابقين يتبين أن حد الموت لا يخرج عن كونه : هو سكون الجسد بعد مفارقة الروح له، وهو لا يكاد يخرج عن كونه ما هو ضد الحياة، لكن هذا التعريف في التحقيق ناقص فهو ينتقض بحال الجنين في بطن أمه قبل نفخ الروح فيه، فهو حي باعتبار حياة أمه، وميت باعتبار عدم نفخ الروح فيه، ولهذا يقال عن الموت عدم الحياة عمن أو عما وجدت فيه الحياة، يقول سعد الدين محمود التفتازاني ذاكرا هذا القيد في تعريفه للموت : « عدم الْحَيَاة عَمَّا من شَأْنه أَي عَمَّا يكون من أمره وَصفته الْحَيَاة بِالْفِعْلِ » [2] فهو بهذا من جنس العمى، من حيث أن هذا الوصف قد سبق الإبصار عند صاحبه.

إذن حقيقته هي مفارقةُ النفس البدنَ، وهذه المفارقة ليست فسادا للنفس وإنما هي فساد المتركب منها (الجسد)، وأما جوهر النفس الذي هو ذات الإنسان ولبه وخلاصته فهو باق كما سنرى في الطرح الصوفي.

يقول محي الدين بن عربي في بيان أقسام الموت كما يراها : « اعلم أن الموت موتان : موت أصليّ لا عن حياة متقدمة في الموصوف بالموت وهو قوله تعالى : ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللـهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً ﴾، فهذا هو الموت الأصليّ وهو العدم الذي للممكن إذ كان معلوم العين لله ولا وجود له في نفسه ثم قال تعالى : ﴿ فَأَحْيَاكُمْ ﴾، وموت

---

[1]- المفردات في غريب القرآن، 1412هـ ، تح : صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق / بيروت، ط01، ، ص781.

[2]- شرح المقاصد في علم الكلام، 1981، ج01، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط 01، ص 224.

عارض : وهو الذي يطرأ على الحيّ فيزيل حياته وهو قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ﴾ » [1]

من التحديدات السابقة يتبين لنا أن حقيقة الموت لا تخرج عن كونها الوجه الآخر للحياة في صورته العدمية، أو قل « هو النتيجة الضرورية للحياة » [2] ، فالموت وصف لمن عدم الحياة، التي كان متصفا بها، ولهذا فإنه من وجهة نظر زمنية هو مقابل وجودي / عدمي للزمن؛ وجوديٌّ لحقيقته الحاصلة في الأحياء، أو المخلوقة في الطرح الإسلامي[3]، يقول الله تعالى : ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ [الملك : 2]، وعدميٌّ لأن من حصل له وصف الموت، فقد توقف الزمن بالنسبة له على الأقل في الدنيا، فإذا كانت القيامة الكبرى هي توقف الزمن الدنيوي لكل نفس، فإن الموت للأفراد بوصفه قيامة صغرى لا تختلف في حكمها عن القيامة الكبرى من حيث توقف الزمن وانعدامه وعدم الإحساس به بالنسبة له.

إنَّ الموت باعتبار سبب انتفاء وصف الحياة علميا أو فلسفيا يمكن أن ينقسم لقسمين :

1/ الموت الطبيعي (الأجل المسمى بالتعبير القرآني): وهو على حسب التعليل الفلسفي « انقضاء الرطوبة الغريزية بالأسباب اللازمة الضرورية» [4]،

---

[1]- الفتوحات المكية، 1992، ج05، تح: عثمان يحيى، ج 03، الهيئة المصرية للكتاب، ص 453.

[2]- سيغموند فرويد، أفكار لأزمنة الحرب والموت، 1977، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، ص 27.

[3]- هناك من أول معنى الخلق في الآية السابقة بغير المفهوم من معنى الخلق وحجتهم في ذلك أن الموت عدم، والعدم لا يوصف بكونه مخلوقا يقول سعد الدين مسعود التفتازاني : « الْمُرَاد بِخلق الْمَوْت إِحْدَاث أَسبَابه على حذف الْمُضَاف وَهُوَ كثير فِي الْكَلَام » شرح المقاصد في علم الكلام، ج01، مرجع سبق ذكره، ص 224.

[4]- محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 1668.

والملاحظ أن هذا التفسير الفلسفي لحقيقة الموت يرجع لأسباب عضوية بحتة لا علاقة لها بفعل فاعل خارج نطاق الجسد، بخلاف الطرح الإسلامي كما هو معروف.

2/ الموت الاستبطالي أو الاخترامي : وهو الذي يحدث بفعل عارض خارج عن الأسباب الضرورية (الموت الطبيعي)، والذي يمكن أن يكون قتلا عمديا أو خطأ أو شبه خطأ أو انتحارا.

في الطرح الإسلامي كلاهما مقدر من الله على الخلق سواء أكان قتلا طبيعيا أو عارضا، ففي الأول يجب على الإنسان أن يحتاط بجملة الأسباب الكفيلة بابتعاده عن الأمراض التي يمكن أن تؤدي به إلى الوفاة، وفي الثانية أيضا على الإنسان أن لا يؤدي بنفسه إلى التهلكة سواء بالقتل أو استباق أجله بالانتحار.

المعطى الصوفي :

لا يهمُّنا تتبع وجهات نظر غير الصوفية للموت، لسبب بسيط فقط أن غالب الفلسفات القديمة والحديثة هي مفارقة للنظرة الصوفية سواء في الخلفيات المعرفية المرتكز عليها، أو من خلال طرائق الاستدلال والنظر، ويكفينا فقط لتأكيد هذا الطرح قول اسبينوزا كأحد أهم فلاسفة الغرب : ((إن آخر ما يفكر فيه الرجل الحر هو الموت : لأن حكمته ليست تأملا للموت، بل تأملا للحياة)) [(1)] ، ومع هذا هناك من الاجتهادات والرؤى غير الصوفية تستوقف الدارس عندها، والتي تقترب بشكل أو بآخر من الطرح الإسلامي، بل والطرح الصوفي على وجه التحديد، حتى يمكن القول إن كثيرا منها هي إعادة لكلام متصوفة الإسلام وأخذا سافرا منه.

[1]- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، أبريل 1984، تر: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 141.

الطرح الرمزي لمفهوم الموت في الفكر الصوفي:

إنَّ الملاحظ في التخريجات الصوفية لمفهوم الموت يرى أنها تفارق الطرح الظاهري غير المراد عندهم والمشار إليه سابقا، ففلسفة خطاب الموت البيولوجي (العضوي) « يكاد أن يكون عديم الدلالة بالنسبة للصوفي، فلا هو شر في ذاته، ولا هو شيء يستحق الترحيب به، فهو ليس نقطة الدخول إلى حال آخر من الوجود ولا هو نهاية لهذا الوجود، والسبب في هذا أن التحول الذي ينشده الصوفي ليس هو اتخاذ طريق في الوجود يقع وراء الحاضر في زمن لم يحن بعد، بل هو اتخاذ طريق في الوجود، هو الطريق الذي كان وما زال فيه »[1]

إنَّ مدار الحكم على الإنسان بالموت في الطرح الصوفي يتجاوز حقيقته كما ينظر إليه بالعدسة الدنيوية الضيقة التي تراه لا يخرج عما سبق الإشارة إليه، وإنما أبناء الطائفة قد تواضعوا على أن الموت المعتبر عندهم - الذي هو الحياة الحقيقية - هو ما يمكن أن يطلق عليه الموت الصوفي، الذي هو في أصله موت اختياري والذي لا يكون إلا بـ« قمع هوى النفس، فإن حياتها به، فلا تميل إلى لذَّاتها وشهواتها ومقتضيات الطبيعة إلا به، وإذا مالت إلى الجهة السفلية، جذبت القلب؛ الذي هو النفس الناطقة إلى مركزها فيموت عن الحياة الحقيقية العلمية التي له بالجهل، فإذا ماتت النفس عن هواها بقمعه انصرف القلب بالطبع والمحبة الأصلية إلى عالمه، عالم القدس والنور والحياة الذاتية، التي لا تقبل الموت أصلا »[2]

---

[1] - جيمس. ب. كارس، الموت والوجود دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، 1998، تر: بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر ، ص 89.

[2] - عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، 1992، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، ص110.

إذا تأملنا تحقُّقات هذه الرؤية الصوفية لخطاب الموت في التفسير الإشاري للقرآن، فلا شك أننا سنجد الكثير من الآيات التي تؤول بمقتضى التأويل الرمزي إلى ما درج عليه أبناء الطائفة، من ذلك تفسير بقرة بني إسرائيل، التي أُمروا بذبحها بأنها النفس الأمارة بالسوء، يقول نظام دين الحسن القمني النيسابوري: « ذبح البقرة إشارة إلى ذبح النفس البهيمية، فإن في ذبحها حياة القلب الروحاني وهو الجهاد الأكبر موتوا قبل أن تموتوا » [1] وفي السياق نفسه جاء تفسير قول الله تعالى : ﴿ فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة : 54] كما يروى عن جعفر الصادق رضي الله عنه قوله : « الموت هو التوبة، فمن تاب فقد قتل نفسه » [2]

لقد اهتدى الصوفية إلى تلوين الموت بألوان شتى، كل واحد يدلُّ على معنى رمزي مغاير، ولعلَّ الإجابة عن ذلك ترجع إلى أن جميع أوصاف الموتات تحمل معنى إيجابيا يرجع إلى حال السالك إلى الله، وما يجب أن يتحلى به، فاستحضار الموت في هذه السياقات دلالة واضحة على موقف الصوفي من الموت، والملاحظ أن تصنيف ألوان الموت عندهم يكون باعتبار المناسبة بين اللون وسبب الموت، ولهذا قسموا الموت إلى أربعة أقسام :

1/ **موت أحمر** : وهو الموت بحدِّ السيف، وهذا القسم واضح الصلة لأن الضرب بالسيف يقتضي دما، والدم أحمر.

2/ **موت أسود** : وهو الموت حرقا بالنار.

---

[1]- غرائب القرآن ورغائب الفرقان،1416هـ ، ج01، تح : الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، ص 314.

[2]- إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، روح البيان، ج07، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 115.

3/ **موت أصفر** : وهو بسبب الأمراض الحاصلة المؤدية للوفاة.

4/ **موت أبيض** : وهو الموت غرقا.

ملاحظة : إذا أخذنا اعتبار سبب الموت في تحديد اللون، فإن الأمر يطول في أقسام الموت، بل يمكن أن يخرج عن التصنيفات الأربعة السابقة، كحال الميت خنقا والميت تحت الهدم، فالأول يمكن أن الخنق باليد أو بمادة سامة، والثاني يمكن أن يموت دون خروج قطرة دم.

ويكون أيضا باعتبار حال السالك وما يجب أن يكون عليه، وهنا، يكون وصف الموت مطلوبا؛ لأن وجوده سبب للقبول والاستقامة، وهو بهذا المعنى ينقسم عند المحققين إلى أربعة أقسام كذلك[1]:

1/ **موت أبيض** : وهو الجوع، وعند غير المتصوفة هو موت الفجاءة؛ لأنه لا يلحق صاحبه شيء من موجبات الموت كالمرض والقتل والغرق...

2/ **موت أسود** : وهو الصبر على أذى الناس.

3/ **موت أحمر:** وهو مخالفة النفس.

4/ **موت أخضر** : وهو ترقيع الثياب.

هذا وقد تطرق الصوفية لوجه المناسبة بين اللون وما يدل عليه، وعلاقة ذلك بوصف الموت، فقالوا عن الموت الأبيض هو الجوع؛ لأن هذا الأخير يرجع على القلب بالنور والضياء، وأقرب وصف لهما هو البياض، أو« لأنه ينور الباطن، ويبيض وجه القلب، فإذا لم يشبع السالك بل لا يزال جائعا، مات الموت الأبيض، فحينئذ تحيا

[1]- أول من تكلم بهذا على الأصح حاتم الأصم (ت 237هـ)، ونقله عنه من جاء بعده، يُنظر: أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية،1998، تح : أحمد الشرباصي، مطبعة كتاب الشعب، القاهرة، مصر، ط02، ص30.

فطنته لأن البطنة تميت الفطنة »[1]، وأما الموت الأسود؛ الذي هو الصبر على الأذية فيرجع إلى أن الصوفي في طريقه إلى الله يلاقي من قلوب المحرومين المليئة بسواد الحقد والكيد والبغض، فيلزم لهذه الأذية صبرا عظيما، أو لأن الأذية تورث « غم النفس، والغم ظلمة النفس، والظلمة تشبه في الألوان السوادَ »[2].

أما الموت الأحمر: الذي هو مخالفة النفس فيرجع إلى أنَّ هذه الأخيرة « شبيه بحمرة الدم؛ فإن من خالف هواه، فقد ذبح نفسه »[3]

أما الموت الأخضر : الذي هو ترقيع الثياب، ووجه المناسبة ترجع إلى أن حالة السالك كـ « حالة الأرض في اختلاف النبات فيه والأزهار، فأشبهَ اختلاف الرقاع »[4] فمن « قنع من اللباس الجميل بذلك، واقتصر على ما يستر العورة ويصح فيه الصلاة فقد مات الموت الأخضر، لاخضرار عيشه بالقناعة، ونضارته وجهه بنضرة الجمال الذاتي حيا به واستغنى عن التجمل العارض »[5]

إنَّ الصوفية قد اعتمدوا على رمزية اللون للتعبير عن أشكال الموت وتجلياته عندهم، ويظهر من خلال تتبعي لتيمة الموت أو صورة ملك الموت أنَّ الصوفية لجئوا للتعبير عن الموت بالألوان إلى الإسرائيليات، والتي فيها وصف كامل لملك الموت، ولأهميته نورده هنا، خاصة وأن المخيال الصوفي - في غالبيته - يعتمد على هذا المصدر المعرفي المشكوك فيه عند غيرهم : فعن كعب الأحبار رحمه الله تعالى قال: « إِنَّ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ السَّالِفَةِ مِنْ كُتُبِ شِيثَ بْنِ آدَمَ، أَنَّ آدَمَ قَالَ: يَا رَبِّ، أَرِنِي الْمَوْتَ حَتَّى أَنْظُرَ إِلَيْهِ، فَأَوْحَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا آدَمُ لِلْمَوْتِ صِفَاتٌ لَا تَقْوَى تَنْظُرُ إِلَيْهَا

[1]- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مصدر سبق ذكره، ص111.
[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مصدر سبق ذكره، ص 145- 146.
[3]- المرجع نفسه، ج04، ص 146.
[4]- المرجع نفسه، ج04، ص 145.
[5]- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مصدر سبق ذكره، ص 111- 112.

لِعَظِيمِ هَوْلِهَا، وَإِنِّي أُنْزِلُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ صِفَاتِهِ لِتَنْظُرَ إِلَيْهِ، فَأَوْحَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى مَلَكِ الْمَوْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنِ اهْبِطْ عَلَى آدَمَ فِي صُورَتِكَ الَّتِي تَأْتِي الْأَنْبِيَاءَ، وَالْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارَ، فَأَوْحَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى جِبْرِيلَ وَإِسْرَافِيلَ، وَمَلَكِ الْمَوْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنِ اهْبِطُوا عَلَى آدَمَ، وَهُوَ جَالِسٌ بَيْنَ الْجِبَالِ، وَقَدْ هَبَطَ عَلَيْهِ الْمَوْتُ فِي صُورَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ قَدْ نُشِرَ مِنْ أَجْنِحَتِهِ أَرْبَعَةُ أَجْنِحَةٍ، جَنَاحٌ فِي الثَّرَى، وَجَنَاحٌ قَدْ جَاوَزَ السَّمَاوَاتِ، وَجَنَاحٌ بِالْمَشْرِقِ، وَجَنَاحٌ بِالْمَغْرِبِ لَهُ صَدْرٌ **أَبْيَضُ** وَ**أَحْمَرُ**، وَ**أَصْفَرُ** وَ**أَخْضَرُ** وَ**أَسْوَدُ**... » [1]، ولعل هذه الهيئة الحسنة لصورة الموت هي ما حدا بالصوفية كي يستعيروا تنوع ألوانه للتعبير عن حالات روحية مختلفة، ووجه المشابهة بين الطرح الإسرائيلي والإسلامي هو اشتراكهما في اعتبار أن الصورة الحسية للموت ككيان مجرد، قد جعله الله على هيئة كبش، يكون مآله الذبح في الآخرة - كما سنرى - وهذا لكي يتحقق الخلود الأبدي لأهل الجنة والنار على السواء، ويمكن أن يقال إن وجه المناسبة بين الموت والكبش دون غيره يرجع إلى أن هذا الأخير قد خلق للذبح، بل هو شعيرة إسلامية معروفة مرتبطة بالأعياد والحج والنذر وغيرها، بل إن المناسبة تنتقل حتى لمن يوكل له ذبح الموت، وهو - كما في بعض الآثار - يرجع ليحيى عليه السلام، لأنه مات ذبحا، كما هو مشهور في قصته.

خطاب الموت في الفكر الصوفي :

يعد عبد القادر الجيلاني من أبرز الأقطاب الذين تكلموا عن فلسفة الموت في الطرح الصوفي، فنجده في مقالته الرابعة ((الموت المعنوي)) من كتاب فتوح الغيب، يعطي وصفا للميت الحقيقي الذي لا يسع أحدا الحياة دونه، فيقول : « إذا

[1]- أبو الشيخ الأصبهاني، كتاب العظمة، 1408هـ ج03، تح : رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط1، ص 942. الحديث رقم [475].

مت عن الخلق قيل لك رحمك الله وأماتك عن الهوى، وإذا متَّ عن هواك قيل لك رحمك الله وأماتك عن إرادتك ومناك، وإذا متَّ عن الإرادة قيل لك رحمك الله وأحياك حياة لا موت بعدها... » [1]

إن المتأمل في القول السابق يرى أن الجيلاني قد تدرج في إيراد الموت المعنوي واتصاف الخلق به على حساب درجات التحقق والمعرفة، فكأنه أتى بموت المؤمنين ثم موت الخواص ثم موت خواص الخواص، هذه الدرجة الأخيرة التي هي نهاية هذا الموت المعنوي، والتي ينقلب وصفها من الموت إلى ((حياة لا موت بعدها))، والتي راح يصف ثمرات المتصف بها وما أعطاه الله له من المنح والكرامات، بحيث وصل بها إلى ستة وثلاثين وصفا، بحيث يصل صاحبها إلى درجة القطبية الكبرى كثاني تعين كمالي بعد الحقيقة المحمدية.

وفي المقالة الرابعة والستين من كتابه يتكلم عن خاطر رباني أو ملكي ألمَّ به لما ضاقت نفسه يوما، فقيل له ماذا تريد ؟ فقال : « أريد موتا لا حياة فيه وحياة لا موت فيها ؟ فقيل لي : ما الموت الذي لا حياة فيه وما الحياة التي لا موت فيها ؟ قلت : الموت الذي لا حياة فيه : موتي عن جنسي من الخلق فلا أراهم في الضر والنفع، وموتي عن نفسي وهوائي وإرادتي ومناي في الدنيا والآخرة، فلا أحس في جميع ذلك ولا أجد، وأما الحياة التي لا موت فيها : فحياتي بفعل ربي عز وجل بلا وجودي فيه، والموت في ذلك وجودي معه عز وجل » [2] ثم يعلق على هذه النازلة أو الخاطر بقوله : « فكانت هذه الإرادة أنفس إرادة أردتها منذ عقلت » [3] إذا أردنا أن نقرأ هذا النص في سياق النظرة الصوفية لخطاب الموت، فإننا لا محالة سنتكلم عن ذوق

[1] - عبد القادر الجيلاني ، فتوح الغيب، 1973، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط02، ص 10.

[2] - المرجع السابق ، ص 145.

[3] - الصفحة نفسها.

خاص للجيلاني في لحظة من لحظات الكشف، بحيث تجلت عنده حقيقة الموت والحياة، ليست المفارقة فقط للوضع المفهومي لهاته الثنائية بل هي مفارقة حتى للتحديد الصوفي – المشار إليه آنفا - والذي لا يعدو الموت فيه أن يكون خروجا عن هوى النفس وقمعا لشهواتها، والحياة هي رفع الحجب عن القلب ومكاشفة الحقائق الموصلة إلى الحق تعالى، إنه يتكلم عن مقام أسمى من مقامات العارفين (خواص الخواص)، وهي الدرجة الثالثة التي أشرنا إليها في النص السابق له، فالموت الذي يريده والذي لا حياة بعده هو الفناء عن كل شيء عدا عن الحق تعالى، وهو المراد في قوله : ((موتي عن جنسي من الخلق، موتي عن نفسي، وهواي وإرادتي ومناي...)، وأما الحياة التي لا موت بعدها، فهي ثمرة الموت التي لا حياة بعدها، والتي- كما هو ملاحظ - تقترب من الشطح، لما فيها من غموض وإبهام يمكن أن نقرأها أن الحياة التي لا موت بعدها هي الحياة في الله وبالله ولله ومع الله.

إنَّ خطاب الموت في الفكر الصوفي يعادل خطاب الروح أو النفس، لأن الموت في حقيقته هو حركة الروح من داخل الجسد إلى خارجه، والحياة حركتها من خارجه إلى داخله، هذا هو المعروف، لكن عبد الكريم الجيلي يُغْرِبُ حين يرى أن الروح لا تفارق مركزها الذي هي فيه، وإنما تقمصها الجسدَ يكون بنظرها إليه من مركزها أو قل مكانها التي هي فيه، يقول في هذا : « واعلم أن الروح في الأصل بدخولها في الجسد وحلولها فيه لا تفارق مكانها ومحلها، ولكن تكون في محلها وهي ناظرة إلى الجسد، وعادة الأرواح أنها تحلُّ موضع نظرها، فأي محل وقع فيه نظرها تحله من غير مفارقة لمركزها الأصلي » [1] فهذا القول من الجيلي الذي يرى من خلاله أن الروح بوسعها أن تكون في مكانين مختلفين في الوقت نفسه، هو ما يطلق عليه المناطقة

---

[1]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل،1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، ص 167.

وصف المحال عقلا، خاصة وأن الروح من المتفق عليه أنها جوهر نوراني مستقل، ولهذا الجيلي نفسه يقول عن هذه النظرية : « وهذا أمر مستحيل العقل ولا يعرف إلا بالكشف » [1] ولعل الجيلي ينطلق في هذا الطرح من النظرة الكليانية للوجود المحكومة بمفهوم الخيال الصوفي – كما قرره ابن عربي والجيلي - والذي يصبح من خلالها المحال عقلا جائزا خيالا، لأنه وليد تجربة روحية معراجية تقوم فلسفتها على التمركز حول الاستحالة والمفارقة التي تكرس جدل الثنائيات الضدية، الظاهر في مقابل الباطن والحضور في مقابل الغياب والاتصال في مقابل الانفصال، هذه الفلسفة التي « لا تقوم إلا بمحو كلّ معنى وكل تصور وكل رسم، بحيث لا يكون ثمة أثر (للمعلومية والمعقولية والمفهومية) »[2] كما يقول علي حرب، فإذا كانت الحياة المرتبطة بدخول الروح هي بنظرتها إلى الجسد المراد الحلول فيه، فإن الموت المرتبط بخروج الروح هو إشاحة النظر إلى الجسد، هذا على حسب طرح الجيلي لطبيعة اتصال الأرواح بالأجساد، التي رأينا أن اتصالها هو عين انفصالها (مفارقة اتصال لا مفارقة انفصال)، ولهذا يقول مستحضرا هذا الاحتراز المفترض : « ولا خروج ولا دخول اللهم إلا أن يعدَّ نظره الذي يحلُّ به دخولا؛ إذ لا يصح الحلول إلا بالدخول، فكذلك يعدُّ ارتفاع النظر خروجها » [3]، والجيلي في هذا يرجع لمقابلات يراها قرائن على إمكانية اجتماع الأضداد، ويذكر منها حالة « النائم الذي لا يرى في نومه شيئا فهو كالمعدوم في تلك الساعة؛ لأنه لا في عالم الشهادة فيقظان، ولا في عالم الغيب (...) فهو موجود معدوم » [4] وكذلك يضرب مثالا بالشمس، فهي « إذا أشرقت

---

[1] - المصدر السابق، ص 167.

[2] - التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، 2007، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، ص232.

[3] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سبق ذكره، ص169.

[4] - المرجع نفسه، ص 222.

من طاقة (نافذة) البيت كان البيت مضيئا بضوء الشمس ولم تنزل إليه ولا حلت فيه» [1]

وفي موضع آخر من كتابه يقترب في حد الموت للطبيعيين حيث يرى أنه « عبارة عن خمود النار الغريزية (وتسمى القوة النامية) التي يكون بها سبب الحياة في دار الدنيا » [2] قوله خمود النار الغريزية فيه نظر عند المحققين، فعندهم يقال : تهييج القوة وإثارتها وتحييدها لا خمودها، فالقوى النامية أو الغريزية لا تزول« بل تنعزل عن العمل كما في المفلوج (من تعطلت بعض أعضائه عن الحركة)، فالحياة هيجانها وَالْمَوْت فتورها، فالحواس الَّتِي انعدمت انكمنت فَلَا نشك بِسَمَاع الْمَيِّت ورؤيته كَمَا كَانَ فِي حَال حَيَاته، ويتأثر بالعنف واللطف من الْغَاسِل وَمِمَّنْ يُبَاشر جِسْمه، وَقد دلّت الْأَخْبَار على ذَلِك » [3]

إن الجيلي لا يلبث في التعريف نفسه أن يرجع لنظريته السابقة في نظرة الأرواح للأجساد وارتفاعها عنها، فيقول : « وتلك الحياة عبارة عن نظر الأرواح إلى نفسها في الهياكل الصورية والمناسب لذلك النظر في هذه الهياكل الصورية هي الحرارة الغريزية مادات على حكم الاعتدال الطبيعي » [4] ثم يشرع في تفصيلات أقرب لعلم طب الأجساد كما قرره الفلاسفة من حيث البنية التكوينية للإنسان والقوى المختلفة الكامنة فيه ودرجاتها (الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة)، وما يقابلها في عناصر الطبيعة (الهيولى) من النار والماء والتراب والهواء.

---

[1]- الصفحة نفسها.

[2]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سبق ذكره، ص 220.

[3]- أبو البقاء الكفوي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، 1998، تح : عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02، ص 858.

[4]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سبق ذكره، ص220.

إن الجيلي في نظرته لحلول الأرواح في الأجساد من غير انتقالها من مكانها يحاول أن يضفي على الروح صفة مزدوجة تأخذ هويتها الخيرة والشريرة من الجسد، فيقول : « ثم إنه لما نظرت إلى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشيء في هويته، اكتسبت التصوير الجسماني بهذا الحلول في أول وهلة، ثم لا تزال تكتسب منه إما الأخلاق المرضية الإلهية، فتصعد وتسمو به في عليين، وإما الأخلاق البهيمية الحيوانية الأرضية فتهبط بتلك الأخلاق إلى سجين »[1]، فالروح إذن تأخذ هويتها من الجسد الذي تحل فيه، إما البقاء على جوهرها الذي جاءت منه، وإما تغيرها على حسب درجات بهيمية الجسد، يقرر ابن قيم الجوزية صفاء الروح في أصل خلقها، وأنها لا تتصف بشر في ذاتها : « وباجتماع الروح مع البدن تصير النفس فاجرة أو تقية وإلا فالروح بدون البدن لا فجور لها »[2]

فهي بهذا الحال شبيهة بالضياء الذي يشرق على طاقة (نافذة) البيت، فـ « إذا كانت الطاقة من زجاج أخضر كانت شعلة الشمس في البيت خضراء أو حمراء إذا كانت الطاقة حمراء، وكذلك على أي لون كانت زجاجة الطاقة كانت الشعلة في البيت على هيئتها وصورتها، والروح كذلك إذا نظرت إلى الهيكل الإنساني أو إلى غيره كانت على صورته لا تتغير عن ذلك »[3]، وهكذا يصبح زوال الشمس وابتعاد ضوئها أو شعلتها عن البيت هو بمثابة ارتفاع نظر الروح إلى الهيكل التي كانت فيه، وبالتالي يغدو الموت- بهذا المعنى- ما هو إلا « خفاء تلك الشعلة في نفس شعاع

[1]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص167.

[2]- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، تح : محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 20.

[3]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 222.

الشمس، فلا يزال الشخص ميتا ونسبته نسبة اختفاء تلك الشعلة في نفي شعاع الشمس في العالم » [1]

ولابد في هذا السياق من الإشارة إلى أن هناك طوائف عدة أخطأت في الروح فقد عدد الطوسي أكثر من عشرة آراء كلهم جانبوا الصواب، واختصر رأيه فيها بقوله : « والذي عليه أهل الحق والإصابة عندي، والله أعلم : أن الأرواح كلها مخلوقة، وهي أمر من أمر الله تعالى، ليس بينها وبين الله تعالى سبب ولا نسبة غير أنها من مُلْكه وطوعه وفي قبضته، غير متناسخة، ولا تخرج من جسم فتدخل في غيره، وتذوق الموت كما يذوق، وتتنعم بتنعم البدن، وتتعذب بعذاب البدن، وتحشر في البدن الذي تخرج منه » [2]، وبهذا يتبين لنا خطأ من فسر قول الله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [الحجر : 29] بقوله : « فَإِذا سَوَّيْتُهُ وعدلته وكملت شكله وأتممت هيكله وَقد نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ورششت عليه من رشحات نور وجودي ومن رشاشات حياتي حسب لطفي وجودي ليكون حيا بحياتي فيصير مرآة لي أطالع فيها عموم أسمائي وصفاتي فَقَعُوا لَهُ وخروا عنده يا ملائكتي حينئذ ساجِدِينَ واضعين جباهكم على تراب المذلة والهوان تعظيما لأمرنا وتكريما له » [3] لأن إضافة الروح لله تعالى لا يفهم منها أن روح البشر هي من الله، لأن هذه الإضافة هي ما يكون منفصلاً عنه قائماً بنفسه أو قائماً بغيره، فإضافته إلى الله إضافة خلق وتكوين، وهي ما جاءت في القرآن إلا لتدل على تشريف المضاف أو بيان عظمة الله تعالى لعظم المضاف، كإضافته الناقة مثلا له، يقول القرطبي : « النفخ إجراء الريح في

1- الصفحة نفسها.

2- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع ، 1960، تح : عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ص555.

3- نعمة الله بن محمود النخجواني، الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، 1999، ج01، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ط01، ص 413.

الشيء، والروح جسم لطيف، أجرى اللـه العادة بأن يخلق الحياة في البدن مع ذلـك الجسم، وحقيقته إضافة خلق إلى خالق، فـالروح خلـق مـن خلقـه أضـافه إلى نفسـه تشريفا وتكريما، كقوله:" أرضـــي وسمائي وبيتي وناقـة اللــه وشـهر اللــه"، ومثلـه" وروح منه» [1]

لقد تكاثرت الروايات مصورةً صورة قابض الروح من الملائكة، والـذي يـأتي عـلى حسـب طبيعـة الـروح السـماوية اللطيفـة الملكيـة أو الأرضـية الكثيفـة الحيوانيـة، « فحسن حالها عند اللـه على قدر حسن تصرفها مدة الحيـاة في الاعتقـادات والأعـمال والأخلاق وغيرها، وعلى قدر قبح ذلك يكون قبح حالها عند اللـه » [2]

إن خطاب الموت ينتقل عند الصوفية من معنى الجبر إلى معنى الاختيار، فكـما أننا لم نختر حياتنا، فنحن لا نسـتطيع اختيـار موتنـا، أمـا الصـوفية فموضـوع الحريـة يطال كلا الأمرين عندهم، يقول جيمس. ب. كارس بعدما تطرق لأوجه الاختلاف بـين التصـوف والأفلاطونيـة والأبيقوريـة في رؤيـتهم لحقيقـة المـوت : « ومـا يميـز تصـور الصوفية ويعطيه قوة خاصة، هو هذا الطابع الإرادي المتميز للحيـاة، وهـذا يجعلهـم يفهمـون الانفصـال عـلى أنـه مـن عمـل المـرء، فـالموت لـيس عرضـا يحـدث لي وفقـا لهذا المفهوم، وليس هو قدرا مفروضا عـلي، فـلا يمكـن للمـوت إلا أن يكـون مختـارا، وأنا لا أموت إلا أذا اخترت أن أموت » [3] وهـذا الطـرح وإن كـان يقصـد بـه صـاحبه التصوف الغربي (المسيحي واليهودي) أو الشرقي(البوذي)، فـلا شـك أن المنطلقـات

---

[1]- أبو عبد اللـه محمد بن أحمد القرطبي، الجـامع لأحكـام القـرآن، 1964، ج10، تـح : أحمـد الـبردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط02، ص24.

[2]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سبق ذكره، ص167.

[3]- الموت والوجود دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، مرجع سبق ذكـره، ص 83.

الروحية والعرفانية تكاد تكون مشتركة في هذه النقطة، وإن كان الاختلاف في غيرها جذريا كما هو معروف.

إذا كان التحليل النفسي – كما يرى فرويد - « أن كل واحد منا – في اللاشعور- مقتنع بخلوده الشخصي » [1] على الأقل الخلود النسبي أي تصور بُعْد الأجل أو ما يسمى بطول الأمل، فإن الأمر يختلف كلية عند الإنسان الصوفي الحق، أو قل الإنسان المسلم الحق، فإنه يرى الموت كل يوم أقرب إليه من نعله، وهذا ما دعت إليه النصوص الدينية، والسؤال الذي يطرح هنا هل الأصل في الفطرة الإنسانية هو توقع إتيان الموت في أي لحظة ؟ أو استبعاده على النفس، فالتحليل النفسي يرى – بحكم منطلقاته الفلسفية والعلمية – أن الإنسان مفطور على استبعاد الموت على النفس، فكل يوم يرى الأحباب يذهبون تباعا « ولكنه رغم هذا لم يرض تماما بالتسليم به، لأنه لا يستطيع أن يتصور نفسه ميتا » [2]، ولهذا كان الشغل الشاغل للأمم البدائية أو غير الدينية هو البحث عن سر الخلود أو قل البحث عن علاج الموت بالسحر تارة والتجرد الروحي تارة أخرى، وهذا ما أراده جلجامش في رحلته نحو الخلود، لكنه أدرك خلالها أن مصيره الفناء، كما حدث لصديقه أنكيدو من قبله [3] :

إلى أين تسعى يا جلجامش

إن الحياة التي تبغي لن تجد

حينا خلقت الآلهة العظام البشر

قدرت الموت على البشرية

---

[1] - سيغموند فرويد، أفكار لأزمنة الحرب والموت، مرجع سبق ذكره، ص27.

[2] - المرجع السابق، ص33.

[3] - ملحمة جلجامش،1977، تر: طه باقر، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط01، ص120.

واستأثرت هي بالحياة

إن الناس إزاء الموت ثلاثة أصناف، كما قرره أبو حامد الغزالي، حيث قال : « النَّاسُ إِمَّا مُنْهَمِكٌ وَإِمَّا تَائِبٌ مُبْتَدِئٌ أو عَارِفٌ مُنْتَهٍ :

أَمَّا الْمُنْهَمِكُ فَلَا يَذْكُرُ الْمَوْتَ وَإِنْ ذَكَرَهُ فَيَذْكُرُهُ لِلتَّأَسُّفِ عَلَى دُنْيَاهُ وَيَشْتَغِلُ بِمَذِمَّتِهِ وَهَذَا يَزِيدُهُ ذِكْرُ الْمَوْتِ مِنَ اللهِ بُعْدًا.

وَأَمَّا التَّائِبُ فَإِنَّهُ يُكْثِرُ مَنْ ذِكْرِ الْمَوْتِ لِيَنْبَعِثَ بِهِ مِنْ قَلْبِهِ الْخَوْفُ وَالْخَشْيَةُ فيفي بتمام التوبة وربما يكره الموت خيفة من أن يختطفه قبل تمام التوبة وقبل إصلاح الزاد وهو معذور في كراهة الموت ولا يدخل هذا تحت قوله صلى الله عليه وسلم : من كره لقاء الله كره الله لقاءه، فإن هذا ليس يكره الموت ولقاء الله وإنما يخاف فوت لقاء الله لقصوره وتقصيره وهو كالذي يتأخر عن لقاء الحبيب مشتغلا بالاستعداد للقائه على وجه يرضاه فلا يعد كارها للقائه وعلامة هذا أن يكون دائم الاستعداد له لا شغل له سواه وإلا التحق بالمنهمك في الدنيا.

وَأَمَّا الْعَارِفُ فَإِنَّهُ يَذْكُرُ الْمَوْتَ دَائِمًا لِأَنَّهُ موعد لقائه لِحَبِيبِهِ وَالْمُحِبُّ لَا يَنْسَى قَطُّ مَوْعِدَ لِقَاءِ الحبيب وهذا في غالب الأمر يستبطئ مجيء الموت ويحب مجيئه ليتخلص من دار العاصين وينتقل إلى جوار رب العالمين » [1]

إن ممارسة الموت عند الصوفي يكشف له عن هشاشة ممارسة ما يظنه الآخرون حياة، فكأن الإنسان الصوفي هو وحده من أدرك أن قمة الحياة تولد من رحم الموت، فهو بهذا يقوم باستبدال الأدوار والانتقال بها من الظاهر إلى الباطن أو قل من الحقيقة المشوهة (المحرفة) إلى الحقيقة المسددة والمؤيدة، فالموت بهذا المعنى هو من يحدد طبيعة الأحياء والموتى، إنه يكشف عن عمق المفارقة والتناقض في التجربة والوعي

[1]- إحياء علوم الدين، 1988،إعداد : إصلاح عبد السلام الرفاعي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط 01، ص390.

والسلوك، فالموت إذن خاضع لوعينا به، فإن الإنسان يمكن أن يعيش الحياة ظاهرا في منظور غيره، وهو في حقيقة الأمر ميت كل لحظة، وفي المقابل هناك من يحكم عليه الناس بأنه يعيش حياة بائسة أقرب إلا الموت، وهو في الحقيقة يعيش نعيم السعادة والسرور، فالإنسان هو من يقرر ويعي حياته وموته بمعزل عن الآخرين، الذين في كثير من الأحيان تنقلب عندهم الموازين في الحكم على الأشخاص، بل إن البعض يمكن أن تختلط عليهم حتى تجاربهم ووعيهم بأحاسيسهم وأحزانهم وأفراحهم.

إذا كان جانب كبير من أسباب القلق المزمن والدائم لكثير من الأشخاص هو الخوف من الموت، بوصفه عالما مجهولا وغريبا وقاس وخفي وغير متوقع، فهل يعني هذا أن إحساس الإنسان الصوفي يتطابق مع هذا الطرح الإنساني ؟ ولعل الجواب عن هذا التساؤل لا يمكن أن ينظر إليه بمعزل عن الإطار العرفاني والسلوكي العام الذي يحكم التجربة الروحية للإنسان الصوفي المتأرجح بين حالات النفس ومقاماتها، وما يتبع ذلك من طمأنينة وسكينة ورضا ويقين، ولهذا فمثل هذا الإحساس يختلف من شخص للآخر على حسب قابلية كل واحد لتفسير حقيقة الموت وما بعدها، بل والاستعداد لها قبل كل ذلك.

إذا كان البشر لا يدركون الغيب إلا بعد الموت ورؤية ذلك كفاحا، فهل يعني هذا أن العرفاء من البشر الذين وصلوا لحال المكاشفة والتجلي واليقين لا حاجة لهم في استجلاء الغيب بالموت، وهم قد كاشفوه في الشهادة، بمعنى آخر هل بإمكاننا أن لا نتكلم عن موت أصلا لمثل هؤلاء؟ والجواب أننا نجد من الصوفية من يرى أن هؤلاء الكُمَّلُ من البشر إنما هم ينتقلون من دار معلومة مشهودة إلى أخرى مثلها، فهي كحال من ينتقل من غرفة إلى أخرى في بيته، ينقل الكلاباذي عن إبراهيم بن شيبان قال : « وافاني بعض المريدين فاعتل عِنْدِي أَيَّامًا فَمَاتَ فَلَمَّا أَن أَدخل فِي قَبره أردْت أَن أكشف خَدّه وأضعه على التُّرَاب تذللا لَعَلَّ الله يرحمه فَتَبَسَّمَ فِي وَجْهي وَقَالَ لي : تذللني بَين يَدي من يدللني قَالَ: قلت : لَا يَا حَبِيبِي أحياة بعد الْمَوْت ؟ فَأَجَاب أما

علمت أن أحباءه لَا يموتـونَ، وَلَكِـن ينقلـون مـن دَار إِلَى دَار ؟ » [1] إن هـذه النظـرة تذكرنا بمفهوم الخلود إذا استثنينا البرزخ الفاصل لحيـاتين قبـل المـوت وبعـده، فكـأن الصوفي يعيش رحلة الزمن نحو اللازمن بمفهومه المطلق (اللامنتهي)، بل إنه استمرار الروح في طريقها منذ أن كان اللقاء الأول لها مع الحق في عالم الذر أو الميثـاق، الـوارد في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِـن ظُهُـورِهِمْ ذُرِّيَّـتَهُمْ وَأَشْـهَدَهُمْ عَـلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَـنْ هَـذَا غَـافِلِينَ ﴾ [الأعراف : 172]، فالصوفي يستحضر أن الموت فقط هو ما يدرك الجسد، أما الـروح فهي خالدة، لأنها من الـلـه جاءت وإليه تعود، يقول ابن عربي مشيرا إلى جدل الـروح والجسد للإنسان : « ألا ترى الأرواح لما كانت حياتها ذاتيـة لهـا، لم يصـح فيهـا مـوت البتة، ولما كانت الحياة في الأجسام بالعَرَضِ، قام بها الموت والفناء، فإن حيـاة الجسـم الظاهرة من آثار حياة الروح » [2]

إنَّ الموت عند الصوفية يذكر مع مقـام الرضـا، « وللعلـماء مسـألة قـد اختلفـوا فيها: في أهل المقامات، أيهم أفضـل؟ عبـد يحـب المـوت شـوقاً إلى لقـاء الـلــه، وعبـد يحب البقاء للكد والخدمة للمولى، وعبد قـال: لا أختـار شـيئاً بـل أرضى مـا يختـار لي مولاي، إن شاء أحياني أبداً وإن شاء أماتني غداً » [3]، والملاحظ أن الثالـث: الـراضي بمـا قضاه الـلـه له إن شاء أبقاه أو أفناه، هو الأقرب للصواب وللمعرفة؛ لأنه أفرغ قلبه مـن الاشتغال بما لا اختيار له فيه، فما دام جاء للدنيا بلا اختيار، فحقَّ له أن يخرج منهـا بـلا اختيار، هذا مـن جهـة ومـن جهـة ثانيـة أن مقـام الرضـا كـما هـو معـروف أعـلى مـن

[1]- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف،1993، ضبطه وعلق عليـه: أحمـد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، ص 175.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 244 – 245.

[3]- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيـد، 2001، ج02، تـح : محمـود إبراهيم محمد الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط01، ص 1021.

مقام التشوق للذي اختار اللقاء، ومن مقام الرجاء وحسن الظن بالله للذي اختار البقاء، وهذا الرأي هو الأقرب للهدي النبوي فما اختار النبي صلى الله عليه وسلم البقاء ولا الفناء إلا في آخر عهده بالدنيا، فإنه اختار الرفيق الأعلى، وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم الدال على ترك الاختيار والرضا بحكم الله بما هو أصلح وأنفع للعبد : « لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ، فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مُتَمَنِّيًا فَلْيَقُلْ: اللهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي، وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي»[1]، أيضا أن من اختار لقاء الله شوقا إليه، عندما يراه ما أكرم الله به من طال عمره، يودُّ لو كان مثله، والعكس من حيث رؤية من طال عمره وأدركته فتنة عصفت بتمنيه العصمة، يودُّ لو قصر عمره في العافية، ولهذا فالضابط ما قاله صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق، وقوله كذلك عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُسْرٍ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ خَيْرُ النَّاسِ؟ قَالَ: «مَنْ طَالَ عُمُرُهُ، وَحَسُنَ عَمَلُهُ »[2]، ولهذا ينقل أبو طالب المكي أنه « اجتمع ذات يوم وهيب بن الورد وسفيان الثوري ويوسف بن أسباط فقال الثوري: قد كنت أكره موت الفجأة قبل اليوم، فأما اليوم فوددت أني مت فقال له يوسف: ولِمَ؟ قال لما أتخوف من الفتنة فقال يوسف: لكني لا أكره طول البقاء فقال الثوري: ولِمَ تكره الموت قال: لعلي أصادف يوماً أتوب فيه وأعمل صالحاً فقيل لوهيب: أي شيء تقول

---

[1]- مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح، 2064، ج04، تح : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، .ص الحديث رقم [2680].رواه كذلك مع البخاري أصحاب السنن وأحمد وغيرهم.

[2]- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن ، 1975، ج04، تح : إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ، ط02. ص 565. الحديث رقم [2329] رواه أيضا أحمد وابن أبي شيبة وغيرهما، والحديث صححه محمد ناصر الدين الألباني في مشكاة المصابيح، 1985، ج03 المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط03، ص 1453، الحديث رقم [5285].

أنت فقال: أنا لا أختار شيئاً أحبّ ذلك إليّ أحبه إلى الله قال: فقبّل الثوري ما بين عينيه وقال: روحانية ورب الكعبة » [1]

مما سبق يتبين لنا أن حال المرء يختلف إزاء الموت على حسب الحال التي يكون عليها كما رأينا في الحالتين الأوليتين، فالمتشوق الباعث على تمني الموت هو محبة الله والرغبة في لقائه، والثاني معذور في حبه للبقاء للتوبة والاستزادة في الخير، لكن « أعلى منهما رتبة من فوض أمره إلى الله تعالى فصار لا يختار لنفسه موتاً ولا حياة بل يكون أحب الأشياء إليه أحبها إلى مولاه، فهذا قد انتهى بفرط الحب والولاء إلى مقام التسليم والرضا وهو الغاية والمنتهى » [2] كما يقول أبو حامد الغزالي.

وهنا لابد أن نشير إلى أنه قد جاء ذكر حادثة موت الموت إن صحَّ التعبير في أحاديث صحيحة روتها كتب السنة، ونصه كما رواه البخاري وغيره : « عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ، فَيُنَادِي مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الجَنَّةِ، فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ، فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هَذَا المَوْتُ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَآهُ، ثُمَّ يُنَادِي: يَا أَهْلَ النَّارِ، فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ، فَيَقُولُ: وهَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هَذَا المَوْتُ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَآهُ، فَيُذْبَحُ ثُمَّ يَقُولُ: يَا أَهْلَ الجَنَّةِ خُلُودٌ فَلاَ مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلاَ مَوْتَ، ثُمَّ قَرَأَ: ((وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ)) [مريم: 39] ، وَهَؤُلاَءِ فِي غَفْلَةٍ أَهْلُ الدُّنْيَا {{وَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ}} [مريم: 39] » [3]

[1]- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج02، مصدر سبق ذكره، ص 1022.

[2]- إحياء علوم الدين، مصدر سبق ذكره، ص390.

[3]- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، 1422هـ ، ج06، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، مصر، ط01، ص93، الحديث رقم [4730] ورواه كذلك مسلم وأحمد والترمذي والنسائي وغيرهم.

إن الكلام عن طقس ذبح الموت قد ذكره ابن عربي في الموطن السادس ، حيث يتبدَّى في صورة كبش أملح، بعدما كان نسبة أو حقيقة مجردة، ولكن السؤال الذي لم يطرحه - كما في الأثر السابق - هو لمَ لم يفن الله الموت بكلمة منه ؟ ثم ما سبب استحضار أهل الجنة والنار ؟ ثم كيف عرفوه دون التباس، لما سألهم الله عنه وهو في صورة كبش؟ لعل كثيرا من الإجابات عن هذه الأسئلة موجودة في مفهوم ومنطوق النصوص الشرعية (قرآن وسنة) وهي في الغالب تدور حول الإمعان في الحسرة والندامة للكافرين، وزيادة فرح وسرور للمؤمنين.

وجدير بالذكر هنا إلى أنّه إذا كان الزمان مرتبطا بحركات الأفلاك الدوّارة في الدنيا فإنّ الزمن يتوقف بتوقفها، وذلك بموت آخر إنسان على هذه الأرض، لأنّ « الأفلاك تدور بأنفاس بني آدم » [1] كما يقول أبو طالب المكي؛ أي أنّ هناك ارتباط بين الأفلاك (الزمن) وبين الإنسان، فمتى توقف نَفَسُ الإنسان بالموت، توقفت الأفلاك وبالتالي توقف الزمن، ولعل أبدع من هذا ما قاله علي الخواص في إثبات دوران الزمن عرفانيا :« الأفلاك تدور بدوران القلوب، والقلوب تدور بالأرواح، والأرواح بالأشباح والأشباح بالأعمال، والأعمال بالقلوب فرجع الآخر للأول » [2]. إذن فالزمن هو الوجه الآخر للموت، أو قل إن الموت هو المقابل الوجودي للزمن، فكما لا يمكن تصور زمن بلا موت، فكذلك لا يمكن تصور موت بلا زمن، إلا أن الموت تجربة فردية مكررة، والزمن بعد مطلق من أبعاد الوجود، ولكن هذا لا يعني أنه ليس هناك زمن نفسي أو صوفي مرتبط بكل شخص على حدة.

[1] - قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج01، مصدر سبق ذكره، ص310.

[2] - عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى،1997، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط01، ص 137.

ولـن تكتمـل نظـرة الصـوفية لخطـاب المـوت إلا بـذكر الحـديث المشـهور عنـد الصوفية، وإن كان مشكوكا في صحته عند أهل الاختصاص، وهـو قولـه ﷺ : « النَّـاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا » [1] ، ومعناه أنّ هذا الكون أو العالم المشهود مـا هـو في حقيقـة الأمر إلا خيال أو مجاز، وأنَّ الناس فيه نيام، والحقيقة الوحيـدة هـي بعـد اليقظـة مـن الموت، حيث تُرى كفاحا لـيس دونهـا حجـاب، وفي المقابـل إذا كـان البـدء - في محاولـة الإدراك - من هذا العالم الفيزيقي (المشهود حسّا)، يجعل منه حقيقة، في مقابل مجازية عالم الغيب، الذي لا يمكن إدراكه إلّا عـلى مسـتوى الرؤيـة المجازيـة المرتبطـة بالخيـال، فالعلاقة بين الحقيقة والمجاز في مقابل عالم الغيب والشهادة يبدو علاقة تقابـل مـرآوي، فكلٌ من الغيب والشهادة هو حقيقة من حيث هو مجاز ومجاز من حيث هو حقيقـة ؛ أي أنّهـما محكومـان بالتقابـل والتماثـل في الآن نفسـه ومتـى مـات النـاس أدركـوا أن الذي كانوا فيه في الدنيا، هو خيال؛ لأنَّ الموت الذي هو انتباه كلي تحصـل بـه المعرفـة الكاملة؛ فيعرفون أنّهم كانوا نياما، ويعلل قوله بأن جميع العالم مـا هـو إلا خيـال؛ « أنّ الحق هو أصل جميع الأشياء وأكمـل ظهـوره لا يكـون إلا في محـل هـو الأصـل، وذلـك المحل هو الخيال ، فثبـت أن الخيـال أصـل جميـع العـوالم بأسرهـا » [2] ، ولكـن ألـيس يمكن أن نقول إن النـوم في الحـديث يمكـن أن يقصـد بـه – حسـب التأويـل الصـوفي - الموت السلبي، باعتبار النوم وجها من أوجهه، وبهذا يصبح الإنسـان يعـيش بـين مـوتين والـبرزخ بيـنهما هـو الحيـاة (الانتبـاه)، ولـيس العكـس، أي أن الإنسـان المحجـوب في

---

[1] - قال عنه محمد ناصر الدين الألباني : « لا أصل لـه ، أورده الغـزالي (4 / 20) مرفوعـا إليـه صـلى اللـه عليه وسلم! فقال الحافظ العراقي وتبعه السبكي (4 / 170 - 171) : لم أجده مرفوعـا، وإنمـا يعـزى إلى علي بن أبي طالب، ونحوه في " الكشف " (2 / 312)» سلسـلة الأحاديـث الضـعيفة والموضـوعة وأثرهـا السيئ في الأمة، 1992م ، ج01، دار المعـارف، الريـاض، المملكـة العربيـة السـعودية، ط1412،01هـ/ ، ص219.الحديث رقم [102].

[2] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصدر سبق ذكره، ص177.

حقيقة الأمر يعيش في هذه الدنيا تجربة الموت التي يظنها الحياة، وعندما يبعث يدرك أنه قد كان أساسا ميتا، وبهذا يصبح من هذا وصفه قد جمع الله له موتين، وفي المقابل ليس له أي حياة.

ولابد أن نشير في الختام إلى أنَّه يُروى في كتب القوم (السير والطبقات) كرامة الله لبعضهم أن يعلمهم بزمن موتهم، فيخبرون غيرهم ويطلبون منهم دفنهم والقيام بحقوقهم، من ذلك ما رواه عبد الكريم القشيري في ((باب المعرفة بالله)) عن أبي يعقوب السوسي « قال : جاءني مريد بمكة، فَقَالَ: يا أستاذ أنا غدا أموت وقت الظهر فخذ هَذَا الدينار فاحفر لي بنصفه وكفني بنصفه الآخر ثُمَّ لما كَانَ الغد جاء وطاف بالبيت ثُمَّ تباعد وَمَاتَ فغسلته وكفنته ووضعته فِي اللحد ففتح عينيه فَقُلْتُ: أحياة بَعْد موت؟ فقال : أنا حي وكل محب لِلَّهِ حي » [1] وأيضا ما رواه الكالاباذي عن « أبي الْحسن الْمَعْرُوف بالقزاز كُنَّا فِي الْفَج فَأَتَانَا شَاب حسن الْوَجْه عَلَيْهِ مران فَسلم علينا وَقَالَ هَهُنَا مَوضِع أَمُوت فِيهِ نظيف قَالَ فعجبنا وَقُلْنَا لَهُ نعم فدللناه على عين بِالْقربِ منا فَذهب فَتَوَضَّأ وَصلى مَا شَاءَ الله ثمَّ انتظرنا سَاعَة فَلم يجئنا فأتيناه فَإِذا هُوَ ميت » [2] وفي هذا تجسيد عملي لموقف الصوفية من خطاب الموت، بحيث إن موقفهم منه قد تجاوز الطرح الواقعي إلى خرق نواميس الله القدرية كما رأينا وخرق نواميس الله الشرعية الممثلة في اختصاص الله بمعرفة زمان موت البشر ومكانه، كما في قول تعالى : ﴿ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [القمان : 34]

---

[1]- الرسالة القشيرية،2001، وضع حواشيه، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، ص405.

[2]- التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سبق ذكره، ص 175.



الفصل الثالث

جدل الحقيقة والشريعة

في الفكر الصوفي


@bookarb

تمهيد:

لاشك أن موضوعات العرفان الصوفي قد استأثرت باهتمام الدراسين، بوصف أن أكثرها هي من القضايا الإشكالية في الفكر الإسلامي، فبين الفينة والأخرى نجد دراسات تكشف الجديد عن هذا الحقل المعرفي المترامي الأطراف، خاصة وأن بعض أقطاب التصوف يشكِّلون مدارس مستقلة بذاته، تحتاج جهد مؤسسات وفرق ولجان علمية متخصصة، وترجع أهميته للتشابك والتداخل الكبير بين قضاياها، واستبطانها أطروحات ميتافيزيقة ذات معطيات متباينة، تتنازعها كثير من العلوم الدينية والعقلية، من هذا المنطلق ستحاول هذه الدراسة التطرق لقضية من القضايا المفصلية في التصوف الإسلامي المشرقي والمغربي، والتي تباينت حولها الآراء وتنوعت بين المؤسسات الدينية الرسمية (الفقهاء)، وبين المتصوفة، ألا وهي قضية الشريعة والحقيقة ومحل إعرابهما من الفكر والعرفان الصوفي، وحتى نتدرج في هذا الطرح لابد من صياغة بعض الإشكالات التي تفرض نفسها، والتي ستحاول الدراسة التطرق إليها والإجابة عنها، ولعلَّ الإشكال المفصلي الذي ستتجلى الإجابة عنه بمجموع الإشكالات الجزئية المطروحة هو : هل هناك بالفعل خلاف ووجهات نظر متباينة بين الصوفية والفقهاء فيما يخصُّ ثنائية الشريعة والحقيقة؟ ثم هل هذا الخلاف معتبر أم أنه محض سوء فهم من الفقهاء لماهية الحقيقة المتكلَم عنها عند الصوفية؟ ، بمعنى آخر هل هناك أصلا اختلاف تضاد، أم أن القضية ترجع لتنوع وجهات النظر (اختلاف تنوع)، بحيث أنها تصب في المجرى نفسه؟ وإذا اتفقنا على وجود خلاف بينهما، ما هي المنطلقات المنهجية والمرجعيات المعرفية لمثبتي هذه الثنائية من الصوفية؟ وهل هذه المنطلقات تتكئ على أسس علمية سليمة؟ هل تأويليلة النص من المنظور الصوفي خاضع لجدل الظاهر والباطن؟ ثم ما هي مستويات تجلي مفهوم الحقيقة عند الصوفية ؟ كيف تمظهرت في سياقاتها الرمزية والعرفانية في العبادة؟ و هل الحقيقة فعلا مفهوم صوفي له تحققات في المستوى الإشاري للقرآن الكريم؟ بمعنى آخر هل

نستطيع الكلام عن تفسير صوفي موازٍ يعتمد على مفهوم الإشارة الباطنية سبيلا لمعرفة حقائق وأسرار القرآن ؟، ما حقيقة الجدل الدائر حول النبي والولي وانبثاق مقولة الحقيقة المحمدية ؟ وفي الأخير ما هي حقيقة الخصومة بين الصوفية والفقهاء، هل هي خصومة حقيقية فرضها الخلاف العلمي والمنطلقات المتباينة ؟، أم أنه انعكاس لسياقات خارجة عنه؛ نفسية ومذهبية وسياسية ؟

وقبل الشروع في تناول الإشكالات والفرضيات السابقة؛ ومحاولة الإجابة عنها لابد من تأسيس زاوية الرؤية من خلال تحديد إطار مفهومي لثنائية ((الشريعة والحقيقة)):

إن المتأمل لما كتب عن الشريعة والحقيقة في الثقافة الإسلامية، يلمح مفارقة واضحة، وهي تشابه التعاريف الخاصة بالشريعة، بحيث إنها في مجملها تصب في مجال دلالي واحد، لا تخرج عن كونها الأحكام الشرعية الظاهرة، التي بها مناط التكليف، والتي قررها الشارع الحكيم، فليس لأحد أن يبتدع شيئا فيها، أما التعاريف الخاصة بالحقيقة، فلا زمام لها ولا خطام كما يقال، فالتعاريف فيها على قدر قائليها، فكل أحد ينظر للحقيقة من وجهة نظره الروحية والنفسية، بحيث إن محاولة الإحاطة بها، هو أشبه بالمستحيل، ولهذا سنشير لأشهرها وأكثرها تداولا في كتب القوم .

الشريعة لغة :

الشرع والشريعة في اللغة : « عبارة عن البيان والإظهار، يقال : شرع الله كذا أي جعله طريقا ومذهبا، ومنه المشروعية والشريعة والشرع والدين والملة والناموس، كلها بمعنى واحد » [(1)]

---

[1] - أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، تح : أديب نصر الله، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997، ص 360.

أما في الاصطلاح :

فهي اسم ووصف للأحكام التكليفية، وهي بهذا تشمل جميع الأعمال الظاهرة والباطنة، أو هي ما شرعه الله لعباده وتعبَّدهم به من العقائد والأحكام والأخلاق والمعاملات، وغير ذلك مما يحتاجونهم في دنياهم وآخرتهم، وهذا التوصيف كما هو ملاحظ يجمع بين الظاهر والباطن، ولكن لمَّا انتشر الكلام عن الباطن بوصفه تصوفا، أصبحت الشريعة ترادف الفقه، في حين أعمال القلوب المرتبطة بباطن العبادات أصبحت تسمى تصوفا وحقيقة وفقها أكبرا وتوحيدا وعلم المعاملة... وهذا التفريق كأنه يوحي بمقابلة بين الظاهر والباطن أو الشريعة والحقيقة، والملاحظ أن هذا الأمر لم يكن مطروحا في الصدر الأول من السلف الصالح من أساسه، فالشريعة تقتضي الحقيقة، والحقيقة هي ثمرة الشريعة، كما سنتناوله بالتفصيل.

الحقيقة لغة :

هي الشيء المتعين (الثابت) يقينا، فحقيقة كل شيء خالصه ولبُّه، أو ما به الشيء هو هو ، ومنه الحق الذي هو الثابت المطابق للواقع الذي يستحيل إنكاره، و الحقيقة في استعمال اللغويين والنحاة والبلاغيين والأصوليين، هي استعمال الكلمة في معناها الأصلي المعهود، وهي بهذا خلاف المجاز.

الحقيقة اصطلاحا :

أما في اصطلاح محققي الصوفية، وتماشيا مع توجهات الفلاسفة الأوائل فهي مرادفة لكلمة ((ماهية))أو ((ذات))، فهي بهذا المعنى « ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هويةً، مع قطع النظر عن ذلك ماهيةً » [1]،

[1] - الصفحة نفسها.

فالحقائق إذن جواهر ثابتة لا تتبدل ولا تتفاضل، لأنها تعبر وتعكس الحقائق الإلهية، والحقائق تتجزأ إلى حقائق أصغر منها، فالحقيقة الإنسانية هي مجموع حقائق مفردة مرتبطة فيما بينها ارتباطا عضويا وبنيويا، بالتقابل والتماثل .

أما الحقيقة كمعطى عرفاني عند الصوفية فهي « ألا يقع بصر العارف على رؤية سواه، لاشتغال سره به دون سواه، بحيث لو تكلف أن يرى غيره ما قدر على ذلك » [1]، هذا باعتبار فعل صاحب الحقيقة الذي يدندن حوله الواصلون من العرفاء، أما باعتبار فعل الرب ((مشاهدة الربوبية)) فهو « أن ترى الله هو المتصرِّف في خلقه يهدي ويضل، ويعزُّ ويذلُّ، ويوفق ويخذل، ويولي ويعزل وينصب، فالخير والشر، والنفع والضرُّ، والإيمان والكفر، والتصديق والنكر، والفوز والخسران، والزيادة والنقصان، والطاعة والعصيان، والجهل والعرفان، بقضائه وقدره، وحكمه ومشيئته، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن... » [2].

إنَّ الملاحظ أن كلا التوصيفين يدلُّ على مقام الإحسان، المذكور في حديث جبريل المشهور، والذي دونه قطع الرقاب، والمفاوز المهلكات الصعاب، والتي يقصدها الحلاج في بداية طاسين الصفاء بقوله : « الحقيقة دقيقة، طرقها مضيقة، فيها نيران شهيقة، ودونها مفاوز عميقة» [3].

إن ماهية الحقيقة الخاصة في الطرح الأكبري تتجاوز التحديدات التقليدية لمن سبقه، لأنه ينطلق من نظرة شمولية لثنائية الحق والخلق في إطار ما يسمى بوحدة

---

[1] - عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1987،ص 260.

[2] - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، لبنان ، ط01، 1999، ص 299.

[3] - أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، جمع ، قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01،2002، ص 171.

الوجود، وما يتبع ذلك من تماثلات وتباينات تؤسس لهذه العلاقة، فهي بهذا المعنى الكلية الجامعة، التي تتمرأى من خلالها صفات الحق في الخلق وجودا عند ابن عربي، وشهودا عند غيره، أو هي على حد تعبير سعاد الحكيم : « الوجه الخاص الذي لكل مخلوق من الحق » [1]

لقد كثرت عند المتصوفة نعوتهم لمفهومي الشريعة والحقيقة؛ لأن حولهما يدور الدين أو قل التصوف، فالأول يقابل الإسلام والثاني يجمع بين الإيمان والإحسان، فإذا تتبعنا ما كتبه القوم حولهما نجد أن اللاحق فيهم يتبع السابق، في توصيف الشريعة؛ لأن الخلفية المعرفية (الدينية / العرفانية) تحمل أكثر من قاسم مشترك، بخلاف الحقيقة؛ التي تأخذ أكثر من وجه، ولكن يجمعها خيط دلالي واحد، مع اختلاف التعبيرات ذات المعطى الذوقي والكشفي، وما دام عبد الكريم القشيري يعدُّ ورسالَته من أبرز معالم التصوف، اخترنا أن نعتمد عليه في توصيف مصطلحي الشريعة والحقيقة، فقد قام بالمقابلة بينهما في عدة نقاط، حتى يبرز التكامل بين ظاهر الإنسان وباطنه، بعدما أقر بتكاملهما واقتضاء إحداهما الأخرى، والجدول التالي يبرز صفات وخصائص كل واحدة منهما [2] :

خصائص الشريعة	خصائص الحقيقة
• أمر بالتزام العبودية. • جاءت بتكليف الخلق. • الشريعة أن تعبده. • الشريعة قيام بما أمر.	• مشاهدة الربوبية. • إنباء عن تصريف الحق. • الحقيقة أن تشهده. • الحقيقة شهود لما قضى وقدَّر، وأخفى وأظهر.

[1] - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1981، ص 356.

[2] - عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه : خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان،دط، 2001، ص 118.

إن توصيف القشيري للشريعة والحقيقة ينمُّ عن إدراك عميق لطبيعة كل واحد منهما، خلافا لما يشاع عنهم عند غيرهم؛ من أنهم يأخذون بما يسمى ((حقيقة))، ويُعرضون عن ((الشريعة))، ويؤكد هذا التلازم والترابط قول النقشبندي : « فالمراد من الحقيقة والشريعة؛ إقامة العبودية على الوجه المرضي، فكل شريعة لا حقيقة لها فهي عاطلة، وكل حقيقة لا شريعة لها فهي باطلة » [1]

إذا كانت الشريعة أخت الحقيقة، فإن الشئ الذي تفضل به الحقيقةُ الشريعةَ، في نظر الصوفية أن السالك يمكن أن يحصّل الحقيقة في أول قدم له في الشريعة، وأن الحقيقة لها صفة الديمومة والاستمرارية مع السالك، بخلاف الشريعة التي اكتملت وتمت بموته صلى الله عليه وسلم، بدليل قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً ﴾ [المائدة : 3]

وما دمنا تكلمنا عن الشريعة والحقيقة فلابد من الإشارة إلى مفهوم مرافق ومكمل لهما، وهو مفهوم الطريقة، وإن كان هو في الغالب يأخذ معنى سلوكيا أكثر منه مفهوميا، فقد جاء عند عبد الرزاق الكاشاني« الطريقة : هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات » [2] فالطريقة بهذا المعنى هي البرزخ الفاصل بين الشريعة والحقيقة، فكأن الطريقة هي السبيل المتبع من طرف السالك أخذا بأحكام الشريعة قصد الوصول للحقيقة، أو قل هو انتقال من مشاهدة الجسد إلى مشاهدة الروح، ومن مشاهدة الظاهر إلى مشاهدة الباطن، فهي على حد تعبير أدونيس « حنين الفرع للأصل، وعودة الصورة إلى معناها » [3]

[1] - أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 361.

[2] - معجم اصطلاحات الصوفية، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992، ص 85.

[3] - علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، دار العودة ، بيروت، لبنان، ط02، 1979، ص 92.

خلفيات القول بمقولة الحقيقة والشريعة عند الصوفية :

للصوفية أدلة عامة في إثبات انقسام الدين بل والقرآن إلى ظاهر : وهو الشريعة، وباطن : وهو الحقيقة، مع أنها أدلة مختلف في ثبوت أكثرها بالنسبة للأحاديث النبوية، وفي دلالتها على المراد عندهم بالنسبة للوحيين (القرآن الكريم والسنة النبوية)، من ذلك :

قوله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ [العنكبوت : 43]

يقول سهل بن عبد الله التستري معلقا على هذه الآية : « ضرب الله الأمثال للناس عامة، إذ شواهد القدرة تدل على القادر، ولا يعقلها إلا خاصته، فالعلم أعز، والفقه عن الله أخص، فمن عرف علم نفسه الطبيعية وحده وَهِمَ، ومن عرفه بعلم الله فالله عرف مراده منه لنفسه »[1]، فمدار العلم والفقه عن الله مردُّه إلى الله، وهذا منطوق قوله تعالى : ﴿وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ ﴾ [البقرة : 282]، فالعالم بالله هو من يستنير بنور الله على مراد الله، يقول أيضا النيسابوري مؤكدا هذا التأويل : « وَما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ بالله لأن عقولهم مؤيدة بأنوار العلم اللدني »[2]

إن محاولة تتبع الآيات التي تدل على الفهم عن الله من أهل الله بمقياس الحقيقة - إشارة وتأويلا - لهي من الكثرة التي يتعذر معها إيرادها كلها، يكفي أن أول سورة في كتاب الله؛ سورة الفاتحة فيها الأية الكريمة ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة : 5]، التي أشار علماء السنة والصوفية على السواء أنَّ الجزء الأول منها يدلُّ على

[1] - أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري ، تفسير التستري، تح : محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون / دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1423ه، ص 120.

[2] - نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج05، تح : الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1416ه، ص 397.

الشريعة وهو عمل الظاهر، والجزء الثاني يدلُّ على الحقيقة وهو عمل الباطن، ينقل محمد الطاهر بن عاشور عن عز الدين بن عبد السلام في كتابه «حل الرموز ومفاتيح الكنوز» قوله : « الطريقة إلى اللـه لها ظاهر (أي عمل ظاهر أي بدني) وباطن (أي عمل قلبي) فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة، والمراد من الشريعة والحقيقة إقامة العبودية على الوجه المراد من المكلف، ويجمع الشريعة والحقيقة كلمتان هما قوله: إياك نعبد وإياك نستعين فإياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة » [(1)]

أما الأحاديث النبوية والآثار السلفية، مع أن أكثرها مشكوك فيه سندا، إلا أن الصوفية قد اتخذوها مرجعيات ثابتة الأركان في التأسيس لمفهوم الحقيقة، من ذلك مارُوي عن النبي صلى اللـه عليه وسلم في فضل أبي بكر قوله : « مَا فَضلكُمْ أَبُو بكر بِكَثْرَة صِيَام وَلَا صَلَاة وَلَكِن بسرٍّ وقر فِي صَدره » [(2)] يقول أبو حامد الغزالي معلِّقا على الأثر السابق : « وَلَا شكّ فِي أَن ذَلِك السِّرّ كَانَ مُتَعَلقا بقواعد الدّين غير خَارج مِنْهَا وَمَا كَانَ من قَوَاعِد الدّين لم يكن خافيا بظواهره على غَيره » [(3)]هذا يعني أنَّ مدار المفاضلة بين الناس، ومنهم الصحابة، ليس على الأعمال بقدر ما هي على القلوب، فإيمان أبي بكر هو السرُّ الذي وقر في قلبه، والذي به فاق الصحابةَ واكتسب صفة روحانية عزيزة حتى بين الصحابة، وهي ((مقام الصديقية)). ومن الآثار ما رُوي عن علي رضي اللـه عنه أنه قال عن نفسه : « لو شئت لأوقرت

---

[1] - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، ج01، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 134.

[2] - ليس هذا بحديث يثبت عنه صلى اللـه عليه وسلم مرفوعا، بل المشهور هو من قول بكر بن عبد اللـه المزني، رواه الحافظ أبو الفضل زين الدين بن أبي بكر العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01، 2005، ص 32.، قال عنه محمد ناصر الدين الألباني : « لا أصل له مرفوعا » سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج02، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ/ 1992م، ص 378.

[3] - أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، تح : موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط02، 1985، ص 116.

من تفسير الفاتحة سبعين بعيرا » [1] يعلق ابن عربي على القول السابق مؤكدا من خلاله اختصاص العارفين بالفهم عن اللـه، فهما لا قبل لغيرهم من أهل الرسوم به، فيقول : « هل هذا إلا من الفهم الذي أعطاه اللـه في القرآن؟ فاسم ((الفقيه)) أولى بهذه الطائفة من صاحب علم الرسوم، فإن اللـه يقول فيهم : ((لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)) [التوبة : 122]، فأقامهم مقام الرسول في التفقه في الدين والإنذار » [2]، فاللـه بهذا المعنى قد اختص قوما- دون آخرين- بفهم يدركون به حقائق وأسرار اللـه في كتابه، والفهم عن اللـه وإدراك مراده هو على حسب مراتب صاحبه في سلم العلم والهدى واليقين، بل إنه في كثير من الأحيان علم يجب كتمه عن الناس مخافة الفتنة عليهم، إذا لم تصله عقولهم وقلوبهم، ولهذا رُوي عن كثير من الصحابة تصريحهم بإخفاء بعض ما رووه عن النبي صلى اللـه عليه وسلم، أو بعض ما عرفوه وفقوه في تفسير كلام اللـه، فمن الأول : قول أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِي اللـه عَنهُ : « حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللـهِ صَلَّى اللـهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وِعَاءَيْنِ: فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا البُلْعُومُ » [3]، وقد تكلم العلماء في شرح هذا القول المعضل، الذي وجد فيه بعض المغرضين مطعنا في الصحابي الجليل، ورأوه أنه يدخل في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن

---

[1] - هذا الأثر مذكور في كتب الصوفية كإحياء علوم الدين للغزالي قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد لأبي الطالب المكي، ولكن لا أثر له في كتب السنة والتخريج والزوائد، فقط وجدته مذكورا في كتاب فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج01، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط01، 1356ه، ص 49.

[2] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية،ج04، تح : عثمان يحيى ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992، ص 271.

[3]- أبو عبد اللـه محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج01، تح : محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، مصر، ط01، 1422ه، ص 35. الحديث رقم [120]ورواه كذلك

بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَـئِكَ يَلعَـنُهُمُ الـلـهُ وَيَلْعَـنُهُمُ اللَّاعِنُـونَ ﴾ [البقـرة : 159]فقال ابن حجر مبينا المعنى الحقيقي لقول أبي هريرة : « وَحَمَلَ الْعُلَمَاءُ الْوِعَـاءَ الَّذِي لَمْ يَبُثَّهُ عَلَى الْأَحَادِيثِ الَّتِي فِيهَا تَبْيِينُ أَسَامِي أُمَـرَاءِ السُّـوءِ وَأَحْـوَالِهِمْ وَزَمَـنِهِمْ وَقَدْ كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَكْنِّي عَنْ بَعْضِهِ وَلَا يُصَرِّحُ بِهِ خَوْفًا عَلَى نَفْسِهِ مِنْهُمْ كَقَوْلِهِ أَعُـوذُ بِالـلـهِ مِنْ رَأْسِ السِّتِّينَ وَإِمَارَةِ الصِّبْيَانِ » [1]، وأما الثاني : ما رُوي عن ابْن عَبَّـاس رَضِي الـلـه عَنْهُمَا فِي قَوْله عز وَجل : ((الـلـهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِـنَ الْأَرْضِ مِـثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ)) [الطلاق : 12]، : « لَو ذكرت تَفْسِيره لرجمتموني وَفِي لفظ : آخـر لقلتم إِنَّه كَافِر » [2]، فقول ابن عباس يشترك مع قول أبي هريـرة في أن كلاهـما خـاف على نفسه من القتل من الذين لا يسـتطيعون اسـتيعاب خطـابهما، لتفـاوت المـدارك واختلاف مراتب فهم بعض القضايا ومقاصدها ودلالاتها.

ولعلَّ ما سبق جعل كبار الصوفية المتقـدمين يتلكلمـون بمـا فهمـوه منهـا، أنهـا تدلُّ على ظاهر وباطن في العلـوم والمـدركات، مـن ذلـك قـول سـهل بـن عبـد الـلــه التستري : « للْعَالم ثَلَاثَة عُلُوم علم ظَاهر يبذله لأهـل الظَّـاهِر وَعلـم بَـاطِن لَا يَسـعهُ أظهاره إِلَّا لأَهله وَعلم هُوَ بَينه وَبَين الـلـه تَعَالَى لَا يظهره لأحد» [3]

إن الكلام عن ظاهر وباطن وحقيقة وشريعـة جعـل الـبعض يستشـكل علـيهم الأمر، حيث رأوا أن القول باختلاف الظاهر والباطن، فيه إبطال للشريعة، التي جعلها الـلـه لنا دينا، والتي لم يجعل لنا فيها شيئا نعبده به لا يعلمـه إلا الخاصـة أو خاصـة

---

[1] - أبو الفضل أحمد بن حجـر العسـقلاني، فـتح البـاري شرح صـحيح البخـاري، ج01، رقـم كتبـه وأبوابـه وأحاديثه : محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه : محب الـدين الخطيـب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الـلـه بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379 ه، ص 216.

[2] - هذا الأثر ما وجدته عند غير أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الـدين، ج01، دار المعرفـة، بـيروت، لبنـان، دط، دت، ص 100.

[3] - أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 116.

الخاصة منا، وإلا كان تكليفنا بما لا يُفهم ولا يُدرك، وهذا محال على الشارع، وهذا القول هو ما جعل المناوئين للصوفية ينكرون عليهم هذا الاعتقاد، بل وصل الأمر إلى حدِّ القول بتكفيرهم، يقول ابن الجوزي نافيا القول بوجود حقيقة وشريعة أو ظاهر وباطن في الدين - كما يراها الصوفية - : « فأول مَا وضعوا أسماء وقالوا حقيقة وشريعة وهذا قبيح لأن الشريعة مَا وضعه الحق لمصالح الخلق فما الحقيقة بعدها سوى مَا وقع فِي النفوس من إلقاء الشياطين وكل من رام الحقيقة فِي غير الشريعة فمغرور مخدوع »[1]، ولعلَّ قول ابن الجوزي هذا لم يكن يقصد به إنكار الحقيقة كلية، وإنما يتكلم عنها في حال مخالفتها للشريعة، بدليل قوله : ((وكل من رام الحقيقة فِي غير الشريعة فمغرور مخدوع))، وهذا ما قاله محققو الصوفين أنفسهم حين نبهوا في نصوص كثيرة إلى عدم مخالفة الحقيقة للشريعة، ومن ذلك ما رواه ابن الجوزي « عن أَبِي بَكْر الدقاق أنه قَالَ : كنت مارا فِي تيه بني إسرائيل فخطر ببالي أن علم الحقيقة مباين للشريعة فهتف بي هاتف من تحت شجرة كل حقيقة لا تتبعها الشريعة فهي كفر »[2] ومنها أيضا قول علي الخواص : « من ظن أن الحقيقة تخالف الشريعة أو عكسه فقد جهل لأنه ليس عند المحققين شريعة تخالف حقيقة أبدا، حتى قالوا : شريعة بلا حقيقة عاطلة وحقيقة بلا شريعة باطلة »[3]

وأما القول بأنَّ الشريعة والحقيقة هما أمر واحد لا يختلفان، فهو إشكال آخر ، يجعل من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، محض تنطُّعٍ وتكلف منهي عنه، فالأوْلى القول بأحدهما، والشريعة أوْلى كما هو معلوم فقد جاء بنصِّها الشرع، وهي أدلُّ على

[1] - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ص 329.

[2] - المرجع نفسه، ص 287.

[3] - شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج03، تح : علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1415ه، ص 358.

حقيقة وكنه هذا الدين، ولهذا لا حاجة لنا بمفهوم الحقيقة من أساسه، بحيث « لا يكون للشرع سرٌّ لَا يفشى بل يكون الْخَفي والجلي وَاحِدًا» [1]

وهنا لابد من استحضار مفهوم الطريقة - المشار إليه آنفا - فإن عليها مدار الاتباع والابتداع، فمن صحت شريعته صحت طريقته، ومن صحت شريعته وطريقته، صحت حقيقته، يقول عبد الرزاق الكاشاني في مفهوم القشر عند الصوفية مبرزا هذا المعنى : « كل علمٍ ظاهر يصون العلم الباطن - الذي هو لبُّه- عن الفساد كالشريعة للطريقة، والطريقة للحقيقة، فإن لم يصن حاله، وطريقته بالشريعة فسد حاله، وآلت طريقته هوسا وهوى ووسوسة، ومن لم يتوسل بالطريقة إلى الحقيقة، ولم يحفظها بها فسدت حقيقته، وآلت إلى الزندقة والإلحاد » [2]

إنَّ تحقيق مناط الخلاف في هذه المسألة وجمعا للآراء السَّابقة يرجِّح القول بأن في الشريعة جانبا يتجاوز علم المعاملة إلى علم المكاشفة، أو قل يتجاوز علم الفقه الظاهر إلى أعمال القلوب الباطنة، فالمستوى الأول مطلوب لكل الخلق على حسب الأحكام الشرعية المعروفة (الحرام، والمباح، والمكروه، والمندوب، الواجب)، أما الثاني فزائد على الواجب بدرجات، ولهذا الخلق غير مكلفين به على الإجمال، لأنهم ليسوا على طبقة واحدة في إدراك الأسرار والحقائق المستبطنة في الشرائع والعقائد والأخلاق والمعاملات، فما دامت الحقيقة لا تحلُّ حراما ولا تحرم حلالا من أحكام الشريعة، وإنما هي تستقطب الكلام عن أسرارها وحقائقها المدركة بالكشف والذوق وأفعال القلوب، فلا مرية في أنها تكمل الشريعة ولا تناقضها.

وفي السياق نفسه لابد من الإشارة إلى أنه إذا كان هناك من يرى أن الشريعة هي ظاهر الحقيقة والحقيقة هي باطن الشريعة، فإن هناك من يرى أن الشريعة هي

[1] - أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 118.
[2] - معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره،ص 161.

حقيقة من بين الحقائق، والحقيقة هي شريعة من بين الشرائع، وهذا باعتبار متلقيهما من الواصلين، الذين قد خرجوا عن المعنى وباينوا المفهوم، فالشريعة هي بعض ما ظهر من أحكام الحقيقة، والحقيقة، هي بعض ما بطن من أحكام الشريعة، فبينهما عموم وخصوص، الشريعة أعم من الحقيقة باعتبار أحكام الظاهر، والحقيقة أعم من الشريعة باعتبار الباطن، وهذا هو معنى قول عبد الكريم القشيري : « اعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة - أيضا - شريعة، من حيث إن المعارف به سبحانه أيضا وجبت بأمره » [1]

وقد أحصى أبو حامد الغزالي هذه الأسرار التي اختصَّ بها المقربون من الخلق دون غيرهم، والتي هم مطالبون بإخفائها عن الخلق - للسبب الذي تقدم ذكره – فرأى أنها على خمسة أقسام [2] :

1/ أَن يكون الشَّيْء فِي نَفسه دَقِيقًا تكل أَكثر الأفهام عَن دركه فَيخْتَص بدركه الْخَواص وَعَلَيْهِم أَن لَا يفشوه إِلَى غير أَهله فَيصير ذَلِك فتْنَة عَلَيْهِم حَيْثُ تقصر أفهامهم عَن الدَّرك وإخفاء سر الرّوح.

2/ ما امْتَنع الْأَنْبِيَاء وَالصِّدِّيقُونَ عَن ذكره، وهو مفهوم فِي نفسه لَا يكل الْفَهم عَنهُ وَلَكِن ذكره يضرُّ بِأَكْثَرَ المستمعين من يتلقاه، ومن جنس هذا النوع قضايا القضاء والقدر، التي ضلَّ فيها خلق كثير، فهي حق في ذاتها، ولكن فهمها والتسليم والرضا بها هو المحك، الذي تتفاوت فيه الأفهام.

3/ أَن يكون الشَّيْء بِحَيْثُ لَو ذكر صَرِيحًا لفهم وَلم يكن فِيهِ ضَرَر وَلَكِن يكنى عَنهُ على سَبِيل الإستعارة وَالرَّمْز ليَكُون وقعه فِي قلب المستمع أغلب وَله مصلحَة فِي أَن يعظم وَقع ذَلِك الْأَمر فِي قلبه كَمَا لَو قَالَ قَائِل رَأَيْت فلَانا يُقَلّد الدّرّ فِي أَعْنَاق

[1] - عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 118- 119.
[2] - يُنظر: أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 119 - 134.

الْخَنَازِير فكنى بِهِ عَن إفشاء الْعلم وَبث الْحِكْمَة إِلَى غير أَهلهَا فالمستمع قد يسْبق إِلَى فهمه ظَاهر للفظ والمحقق إِذا نظر وَعلم أَن ذَلِك الْإِنْسَان لم يكن مَعَه در وَلَا كَانَ فِي مَوْضِعه خِنْزِير تفطن لدرك السِّرّ وَالْبَاطِن فيتفاوت النَّاس فِي ذَلِك.

4/ أَن يدْرك الْإِنْسَان الشَّيْء جملَة ثمَّ يُدْرِكهُ تَفْصِيلًا بالتحقيق والذوق بِأَن يصير حَالا ملابسا لَهُ فيتفاوت العلمان وَيكون الأول كالقشر وَالثَّانِي كاللباب وَالْأول كَالظَّاهِرِ وَالثَّانِي كالباطن، كسائر الشهوات والعشق والمرض والموت.

5/ أَن يعبر بِلِسَان الْمقَال عَن لِسَان الْحَال فالقاصر الْفَهم يقف على الظَّاهِر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدْرك السِّرّ فِيهِ.

إنَّ الغزالي ومن دار في فلكه من الصوفية وأصحاب الأحوال، يرون أن العلوم لها ظواهر ولها بواطن، فالظاهر جليٌّ يدركه كل الناس، لأنه يخاطب الحواس الظاهرة من الإنسان، والجلي منها لا يُدرك إلا بالمجاهدة والرياضة وصفاء الذهن، والبعد عن الشواغل، فيقول في هذا : « اعلم أَن انقسام هَذِه الْعُلُوم إِلَى خفيَّة وجلية لَا يُنكرهَا ذُو بَصِيرَة، وَإِنَّمَا يُنكرهَا القاصرون الَّذين تلقفوا فِي أَوَائِل الصِّبَا شَيْئا وجمدوا عَلَيْهِ، فَلم يكن لَهُم ترق إِلَى شأو الْعلَا ومقامات الْعلمَاء والأولياء »[1]فالغزالي هنا كما هو ملاحظ يتكلم بلسان الصوفي لا بلسان الفيلسوف؛ إذ إن كلامه ينم عن وثوقية مطلقة بانقسام العلوم إلى ظاهر وباطن، ودليله في إنكار بعضهم لهذا يرجع لغلبة ما طبعوا عليه من اعتقادات ومواقف في الصغر، ما جعل انتقالهم عنها صعبا.

مما سبق يتبين أن منكري مفهوم الحقيقة مخطئون من عدة وجوه، فالأدلة السمعية والعقلية قد أتت متضافرة لتدل عليها، ولكن إذا تساءلنا أيهما الحاكم على الآخر الحقيقة أم الشريعة؟ فلا شك أننا سنجد خلافا، ولكنه عند التحقيق غير معتبر، إذ إن جموع الفقهاء وحتى محققي الصوفية، قد ذهبوا إلى أن الشريعة هي الحاكمة على

---

[1] - أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 112.

الحقيقة، وليس العكس، فما أنكرته الشريعة على الحقيقة بالدليلٍ وجب القول به، وما أنكرته الحقيقة على الشريعة، فهو محض زندقة وإلحاد.

لقد كان محققي الصوفية وأقطابها كالجنيد وسهل بن عبد الله التستري وعبد القادر الجيلاني وعبد الوهاب الشعراني وأبي الحسن الشاذلي وأبي سعيد الخراز وأبي يزيد البسطامي وأحمد زروق وغيرهم يتحرجون كل الحرج من الكلام عن الحقائق التي يجدونها، ولهذا كثر عندهم القول بضرورة محاكمة الحقيقة إلى الشريعة، فما وافقها أُخذ به وإلا طرح ولم يلتفت إليه، لأنه في الغالب من وحي الشيطان ونفثه، ولعل قول أبي سليمان الداراني في هذا الباب أشهر من أن يذكر : « رُبَّمَا يقع فِي قلبي النكتة من نكت الْقَوْم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة » [1] وقول الجنيد : « عِلمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة. فمن لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث، ولم يتفقه، لا يُقتدى به » [2]، ويقول كذلك : « الطرق كلها مسدودة عَلَى الخلق إلا عَلَى من اقتفى أثر الرسول عَلَيْهِ الصلاة والسلام » [3]

وجاء أيضا عن عبد الوهاب الشعراني قوله : « إذا عارض كشفك الكتاب، والسنة فتمسك بالكتاب، والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب، والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام، ولا المشاهدة مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف، ولا الإلهام، ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة » [4]، الأمر الذي جعل شيخ الإسلام ابن تيمية؛ وهو من هو في الردِّ على الصوفية وبيان مواطن الزلل والضلال عندهم يذكر

---

[1] - عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 41.

[2] - المرجع السابق، ص 51.

[3] - المرجع نفسه، ص 50.

[4] - الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، ج02، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315ه، ص 04.

كثيرا من الصوفية المتقدمين والمتأخرين ممن حاكموا الحقيقة إلى الشريعة، وساروا على ما سار عليه السلف الصالح في أمور الظاهر والباطن على السواء، والقول الذي سنذكره يعدُّ دليلا صارخا على موقف المدرسة السلفية المعتدل من الصوفية المعتدلة، خلافا لما يشاع عنها أن معادية لكل أشكال التصوف، يقول ابن تيمية رحمه الله ورضي عنه : « فَأَما المستقيمون من السالكين كجمهور مَشَايِخ السّلف: مثل الفضيل بن عِيَاض وَإِبْرَاهِيم بن أدهم وَأبي سُلَيْمَان الدَّارَانِي ومعروف الْكَرْخِي وَالسري السَّقطِي والجنيد بن مُحَمَّد وَغَيرهم من الْمُتَقَدِّمين، وَمثل الشَّيْخ عبد الْقَادِر وَالشَّيْخ حَمَّاد وَالشَّيْخ أبي الْبَيَان وَغَيرهم من الْمُتَأَخِّرين. فهم لَا يسوغون للسالك وَلَو طَار فِي الْهَوَاء أَو مَشى على المَاء أَن يخرج عَن الْأَمر وَالنَّهْي الشرعيين بل عَلَيْهِ أَن يفعل الْمَأْمُور ويدع الْمَحْظُور إِلَى أَن يَمُوت وَهَذَا هُوَ الْحق الَّذِي دلّ عَلَيْهِ الْكتاب وَالسّنة وَإِجْمَاع السّلف» [1]، ولعل سائلا يستدرك فيقول: إذا كان الكلام عن الباطن مشروعا ومرغوبا فيه لماذا أعرض عنه الإئمة الأعلام والمجتهدون الثقات، وعلى رأسهم أبي حنيفة النعمان؛ الذي تنتهي بعض من سلاسل كبار الصوفية إليه، كالجنيد الذي أخذ التصوف عن الشبلي، والشبلي عن السري السقطي، والسقطي عن معروف الكرخي، والكرخي عن داوود الطائي، والطائي أخذها عن أبي حنيفة النعمان، والجواب عن هذه الاعتراض يجيبنا عنه عبد الوهاب الشعراني بقوله : « إنما لم يضع المجتهدون في ذلك كتبا لقلة الأمراض في أهل عصرهم، وكثرة سلامتهم من الرياء والنفاق، ثم بتقدير عدم سلامة عصرهم من ذلك، فكان ذلك في بعض أناس قليلين، لا يكاد يظهر لهم عيب، وكان معظم همة المجتهدين إذ ذاك إنما هي في جمع الأدلة المنتشرة في المدائن والثغور مع أئمة التابعين وتابعيهم، التي هي مادة كل علم،

[1] - أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 10، تح : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416 ه / 1995، ص516.

وبها تعرف موازين جميع الأحكام، فكان ذلك أهم من الاشتغال بمناقشة بعض الناس في أعمالهم القلبية التي لا يظهر بها شعار الدين، ولا يقول قائل قط : إن مثل أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد رضي الله عنهم، يعلم أحدهم من نفسه رياء أو حسدا أو نفاقا ثم لا يجاهد نفسه ولا يناقشها أبدا، ولولا أنهم يعلمون سلامتهم من تلك الآفات والأمراض لقدَّموا الاشتغال بعلاجها على كل علم »[1]

زيادة على أن سيرتهم تطبيق عملي للتصوف الذي كان منتشرا بينهم، فهم مع تضلعهم في علوم الشريعة المعروفة هم أيضا أرباب السلوك والعبادة والتقى، وليس بالضرورة عدم تأليفهم فيها بضوابطها الشرعية وتماشيا مع روح الدين هو إنكار مضمر لها، بل إنَّ موقف بعضهم ممن تكلم في أعمال القلوب والخواطر كأحمد بن حنبل في الحارث المحاسبي، له ما يبرره، هو تمسكه الشديد بنصوص القرآن والسنة والخوف من مثل هذه النوازل، مع إقراره بأن ما يقوله ويتكلم به هو عين الحق والصواب، والشواهد في ذلك كثيرة عنه منها : « ما رواه إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ السَّرَّاجُ: قَالَ لِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِيَنِي الْحَارِثَ الْمُحَاسِبِيَّ إِذَا جَاءَ مَنْزِلَكَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ! وَفَرِحْتُ بِذَلِكَ، ثُمَّ ذَهَبْتُ إِلَى الْحَارِثِ فَقُلْتُ له: إني أحب أن تحضر الليلة عندي أَنْتَ وَأَصْحَابُكَ.

فَقَالَ: إِنَّهُمْ كَثِيرٌ فَأَحْضِرْ لَهُمُ التمر والكسب.

فلمَّا كان بين العشاءين جاؤوا وَكَانَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ قَدْ سَبَقَهُمْ فَجَلَسَ فِي غُرْفَةٍ بِحَيْثُ يَرَاهُمْ وَيَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَلَا يَرَوْنَهُ، فلما صلوا العشاء الآخرة لم يصلوا بعدها شيئاً، بل جاؤوا فجلسوا بين يدي الحارث سكوتاً مطرقي الرؤوس، كأنما على رؤوسهم الطير، حتى إذا كان قريباً من نصف الليل سأله رجل مسألة فشرع الحارث يتكلم عليها وعلى ما يتعلق بها من الزهد والورع وَالْوَعْظِ، فَجَعَلَ هَذَا يَبْكِي وَهَذَا

[1] - عبد الوهاب الشعراني، لطائف المنن والأخلاق، ج01، منشورات دار الحكمة، دمشق/ سوريا، بيروت/ لبنان، 1985، ص 25- 26 .

يَئِنُّ وَهَذَا يزعق، قال: فصعدت إلى الإمام أحمد إلى الغرفة فإذا هو يَبْكِي حَتَّى كَادَ يُغْشَى عَلَيْهِ، ثُمَّ لَمْ يَزَالُوا كَذَلِكَ حَتَّى الصَّبَاحِ، فَلَمَّا أَرَادُوا الِانْصِرَافَ قُلْتُ: كَيْفَ رَأَيْتَ هَؤُلَاءِ يَا أَبَا عَبْدِ اللهِ؟ فَقَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا يَتَكَلَّمُ فِي الزُّهْدِ مِثْلَ هَذَا الرَّجُلِ، وَمَا رَأَيْتُ مِثْلَ هَؤُلَاءِ، وَمَعَ هَذَا فَلَا أَرَى لَكَ أَنْ تَجْتَمِعَ بِهِمْ [(1)]

وينقل ابن كثير عن البيهقي، وماذا فهمه من تحذير الإمام أحمد من الحارث المحاسبي، فيقول : قال الْبَيْهَقِيُّ: يُحْتَمَلُ أَنَّهُ كَرِهَ لَهُ صُحْبَتَهُمْ لِأَنَّ الْحَارِثَ بْنَ أَسَدٍ، وَإِنْ كان زاهداً، فإنه كان عنده شئ مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ، وَكَانَ أَحْمَدُ يَكْرَهُ ذَلِكَ، أَوْ كَرِهَ لَهُ صُحْبَتَهُمْ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَا يُطِيقُ سُلُوكَ طَرِيقَتِهِمْ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الزُّهْدِ وَالْوَرَعِ.

قُلْتُ (الكلام لابن كثير): بَلْ إِنَّمَا كَرِهَ ذلك لأن في كلامهم من التقشف وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أَمْرٌ " [(2)]من الموقفين السابقين (البيهقي وابن كثير) يمكن ترجيح كفة موقف وتعليل ابن كثير على البيهقي، والدليل أن الحارث المحاسبي كان لا يرى مذهب المتكلمين من القدرية، يروي ابن الوردي في تاريخه عن الحارث المحاسبي أن أباه ترك له " سبعين ألف دِرْهَم فَلم يَأْخُذ مِنْهَا شَيْئا وَهُوَ مُحْتَاج إِلَى دِرْهَم لكَون أَبِيه قدريا، وَقَالَ: صحت الرِّوَايَة عَن رَسُول اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم : أَنه لَا يتوارث أهل ملتين" [(3)]
بل حتى موقف ابن كثير يحتاج لتفصيل لأنه فيه كثير من المغالطات، وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسنته القولية والفعلية و سيرة صحابته تشهد على عكس هذا، فقد كانوا من العبادة والمحاسبة للنفس الشيء الذي لا ينكر، والذي يظهر

[1] - أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ج10، تح : علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1988، ص 363.

[2] - الصفحة نفسها.

[3] - أبو حفص عمر بن المضفر بن الوردي، تاريخ ابن الوردي، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1996، ص 219.

من تحذير أحمد بن حنبل صحبه من مخالطة الحارث وأصحابه يرجع إلى خوفه عليه من تلك المقالات التي لم يتكلم بها الأوائل لغياب المقتضى آنذاك وهي أمراض القلوب من النفاق والحسد والرياء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن أحمد بن حنبل قد عانى من المتكلمين، فمن باب سد الذرائع خاف على صاحبه من أن يتشرب قلبه ما يقوله الحارث، فيصده ذلك على تعلم العلم الشرعي، ودليلنا على ذلك أن أحمد تّأثر بكلام الرجل، بل وبكى لشدة وقعه في قلبه، فلو كان يتكلم في الباطل لأنكر عليه علانية وحاججه وأظهر له خطأه، وهو يعرف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ويزيد هذا الأمر تأكيد ما نقله أحمد النقشبندي عن أبي الحسن الشاذلي، قال : « كان الإمام أحمد رضي الله عنه يقول لولده عبد الله: يا ولدي عليك بالحديث وإياك ومجالسة هؤلاء الذي سمو أنفسهم صوفية، فإنهم ربما كان أحدهم جاهلا بأحكام دينه، فلما صحب أبا حمزة البغدادي وعرف أحوال القوم كان يقول لولده : يا ولدي عليك بمجالسة هؤلاء القوم فإنهم زادوا علينا بكثرة العلم والمراقبة والخشية والزهد وعلو الهمة » [(1)]

مستويات تجلي الحقيقة عند الصوفية :

إن الكلام عن مفهوم الحقيقة في الطرح الصوفي السابق يقتضي منَّا توسيع زاوية النظر لتمظهراتها المختلفة، والتي تأخذ فيها أبعادا باطنية لا تدرك بوسائل المعرفة التقليدية المتمركزة حول العقل -غالبا- سبيلا للإدراك، وإنما تتجاوز ذلك إلى القلب / والروح كوسيلة موازية لاستلهام الحقائق والأسرار، ولهذا يتجلى مفهوم الحقيقة عند الصوفية باعتبارات عديدة، لها تعلقات بأكثر من قضية من أهم القضايا العرفانية، فهي إن ارتبطت بمسمى حقيقة الحقائق، تعلقت بالإنسان الكامل، الجامع بين ماهية الحضرة الإلهية والكونية، والحقيقة إذا اتصلت بالكينونة الحقَّة التي يطلبها السالكون

[1] - أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 200.

إلى اللـه، سميت حضرة الجمع أو حضرة الوجود و« هي الوجود المطلق الذي يسمى عين الطمس والعمى، فلا نسبة فيه ولا توهم، ولا تعقـل، ولا أيـن ولا كيـف ولا رسـم ولا وهم » [1]، والحقيقة إذا اتصلت بالذات النبوية، سميت الحقيقة المحمدية، الـذي هو « القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منـذ كـان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس، ويظهر في كنائس، فيسمى بـه باعتبـار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبـو القاسم، ووصفه عبد اللـه، ولقبه شمس الدين » [2]، وإذا اتصلت بسلوك الإنسـان إلى ربه وتعلقه به، كان فعله هذا ولوجا إلى عالم الحقيقـة، لأنـه قبـل هـذا كـان في عـالم الباطل والخيال، فهي بهذا المعنى : « إقامة العبد في محل الوصال إلى اللـه، ووقـوف سره على محل التنزيه » [3]، فالسالك يبدأ بالحقيقة حتى يصل إلى الحـق، وهـذا هـو مدار علاقة الحق بالحقيقة، وقد يجعلون لحق اليقـين حقيقـة كـذلك كـما عنـد عبـد الكريم الجيلي، الذي قال فيها : « هو إعطاء كل حق إلهي حقه، مما يتصف به العبد من أسماء اللـه تعالى وصفاته، فيظهر أثر كل اسم وصفة، بما يستحقه من التصريـف في الأكوان، على ظاهر العبد المتصـف » [4]وقـد يريـدون بالحقيقـة عـالم الجـبروت أو التوحيد أو مشاهدة سر الربوبية، ولعلَّ كثرة المفاهيم الموازية لمصطلح الحقيقة يرجع إلى أذواق أصحابه، فكل واحد يرى الحقيقة مـن وجهـة نظـره المتأتـاة بمراتـب ذوقـه وكشفه.

---

[1] - أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2000، ص 55.

[2] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتـب العلميـة، بـيروت ، لبنـان، ط01، 1997، ص210.

[3] - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار السيرة، بيروت، لبنان ،ط02، 1987،ص79.

[4] - عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهيـة، تـح : نجـاح محمـود الغنيمـي، دار المنـار، القـاهرة، مصر، ط01، 1987، ص 145.

إن العالم الباطني للإنسان لا يقوم باستدعاء العقل والنظر والاستدلال، بقدر ما يقوم بالذوق والكشف، فالسالك مسافر إلى الحضرة الإلهية بحثا عن إدراك الحقيقة، أو قل الوصول إليها، فهي بهذا المعنى تسير صوب المطلق واللامنتهي، فالسبيل إلى الحقيقة لا حدود له، ولهذا عندما نقول إن الحقيقة لا تحدها حدود، فالباطن الذي تنتمي إليه كذلك لا يحده حدود، وهذا وجه الاختلاف بين الشريعة والحقيقة، فالأولى محكومة بحمى الأحكام (الأمر / النهي)، وهي ابتدأت واكتملت وانتهت بمحمد صلى الله عليه وسلم، وبعيسى عليه السلام، الذي يبعث آخر الزمان حاكما بشريعته صلى الله عليه و سلم، أما الثانية فلا حاكم لها، ولهذا يمكن القول إن الحقيقة تبدأ مع الشريعة، تتوقف الشريعة وتكمل الحقيقة طريقها في صور شتى على حسب مراتب أهلها، إلى أن تصبح عند بعضهم تدلُّ على اللامعنى، ولعلَّ هذا ما قصده الحلاج في طاسين الفهم حين جعل الحقيقة مستعصية على أفهام الخليقة، فما بالك بحقيقة الحقيقة وعلم الحقيقة، وذلك في قوله : « أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ » [1]، ولهذا حاول في طاسين الدائرة أن يقرب معنى حقيقة الحقيقة، التي يسميها ((الإشارة)) برسم جعل حرف ((الباء)) رمزا عليها عبر مستويات : ((الظاهر / الباطن / الإشارة)):



وعقَّب على الرسم مشيرا إلى الباء في دلالاتها على الحقيقة بقوله : « البراني ما وصل إليها (الظاهر)، والثاني وصل وانقطع (الباطن)، والثالث ضل في مفازة ((حقيقة الحقيقة)) » [2]، وجعل من نقطة الباء معنى الحقيقة، التي ترمز للحق تعالى،

[1] - أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، مرجع سبق ذكره، ص 167.

[2] - المرجع السابق، ص 175.

وذلك في قوله : « ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن، ولا يقبل الأشكال » [1]

لقد برزت ثنائية البيان والعرفان، التي أطرت العقل العربي طيلة عصور عديدة، والتي أفرزت في كثير من الأحيان صراعات فكرية بل ودموية، دفع الثمن فيها من شذَّ وخرج عن نهج المؤسسات الدينية والسياسية الرسمية، وخير مثال ما حدث للحلاج والسهروردي، ولعلَّ أهم ما تناوله الصوفية بعدسات الحقيقة، هي القرآن الكريم المنظور إليه نظرة مزدوجة تقوم على العبارة والإشارة، والعبادة المنظور إليها كذلك نظرة مزدوجة تقوم على أعمال الجوارح الظاهرة وأعمال القلوب الباطنة، وفيما يأتي تفصيل القول فيهما :

المعنى الباطني للقرآن الكريم وجدل العبارة والإشارة :

من المعلوم أن القرآن الكريم حجة بالغة، وهو كلام الله المعجز، الذي هو كما قال عنه الله تعالى : ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت : 42]، ومعلوم أيضا أنه حمَّال أوجه، لم يجعل الله له تفسيرا واحدا ولا تأويلا واحدا، وإنما هم كتاب مفتوح لكل عالم أو مفسر يستطيع أن يقرأه بضوابطه الشرعية كما يشاء، ولهذا فقد تكاثرت كتب التفسير ومدراسه واتجاهاته، فقد أصبح لكل فرقة أو توجه فكري تفسيره الخاص فللسنة تفسيرهم، وللمعتزلة تفسيرهم وللشيعة تفسيرهم وللخوارج تفسيرهم، وكذا للصوفية إشاراتهم (تفسيرهم)، هذا الأخير الذي سنخصه بالدراسة والتحليل على مقتضى مقولة الظاهر والباطن وما يقابله في البيان العربي من مقولة العبارة والإشارة. وحتى تتجلى الرؤية لابد من تعريف للإشارة، فقد أورد الطوسي تعريفا لها بقوله : «

[1] - المرجع نفسه، ص 176.

ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة للطافة معناه »[1] وشفع تعريفه بقول أبي علي الروذباري : « علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفيَ »[2]

ويضيف ابن قيم الجوزيّة تعريفا أشمل وأجمع من تعريف الطوسي، بقوله : « هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها، فالإشارات من جنس الأدلة والأعلام »[3]

جمعا بين تعريف الطوسي وابن القيم، يظهر لنا بوضوح أن الإشارة تتوسط منطقة برزخية جامعة، فهي من جهة تنأى عن التصريح والانكشاف لاتساع الرؤية وعدم قدرة اللغة على التعبير عنها، ومن جهة ثانية؛ هي قائمة على معان تشير إلى حقائق محجوبة تتوزع بين مسموع ومرئي ومعقول، ويمكن أن تشملها جميعا، فهي ممكنة الفهم والإدراك شأنها شأن الأدلة لأنها من جنسها، ولكنها لا تتكشف بطبعها إلا لمن فتحت لهم من الله أبواب المعرفة والأسرار، يقول ابن عربي مبرزا معنى الإشارة ومصدر ها، ومقتضيات دلالتها على فهم وشرح كتاب الله : « ثم لتعلم أن أصحابنا ما اصطلحوا على ما جاؤوا به في شرح كتاب الله بـ ((الإشارة))، دون غيرها من الألفاظ، إلا بتعليم إلهي جهله علماء الرسوم، وذلك أن ((الإشارة)) لا تكون إلا بقصد المشير بذلك أن يشير، لا من جهة المشار إليه، وإذا سألتهم عن شرح مرادهم بالإشارة، أجروا عند السائل من علماء الرسوم مُجْرَى الفأل، مثال ذلك: الإنسان يكون في أمر ضاق به صدره، وهو يتفكر فيه؛ فينادى رجل رجلا آخر اسمه

---

1 - أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ،دار الكتب الحديثة ، مصر، 1960، ص414.

2 - الصفحة نفسها.

3 - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين،ج02، تح : محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1996، ص389.

((فرج))، فيقول : ((يا فرج)) ! فيسمعه هذا الشخص الذي ضاق صدره، فيستبشر، ويقول : ((جاء فرج الله، إن شاء الله))، يعني من هذا الضيق الذي هو فيه، وينشرح صدره »[1]، ومثله ما ذكره شمس الدين السفاريني بقوله : « حُكِيَ أَنَّ أَبَا حَكْمَانَ الصُّوفِيَّ سَمِعَ رَجُلًا يَطُوفُ وَيُنَادِي (يَا سَعْتَرْ بِرِّي) فَسَقَطَ وَغُشِيَ عَلَيْهِ فَلَمَّا أَفَاقَ قِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ سَمِعْته وَهُوَ يَقُولُ اسْعَ تَرَ بِرِّي، أَلَا تَرَى أَنَّ حَرَكَةَ وَجْدِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ فِيهِ مِنْ وَقْتِهِ لَا مِنْ حَيْثُ قَوْلُ الْقَائِلِ وَلَا قَصْدُهُ كَمَا رَوَى بَعْضُ الشُّيُوخِ أَنَّهُ سَمِعَ قَائِلًا يَقُولُ: الْخِيَارُ عَشْرَةٌ بِحَبَّةٍ، فَغَلَبَهُ الْوَجْدُ فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إذَا كَانَ الْخِيَارُ عَشْرَةٌ بِحَبَّةٍ فَمَا قِيمَةُ الْأَشْرَارِ فَالْمُحْتَرِقُ بِحُبِّ اللهِ لَا تَمْنَعُهُ الْأَلْفَاظُ الْكَثِيفَةُ، عَنْ فَهْمِ الْمَعَانِي اللَّطِيفَةِ »[2] فمراد القوم فيما يسمعون إنما هو مصادف لما في قلوبهم من الأسرار والتحقق بالمعارف، فيتفاءلون بما سمعوه، وشبيه هذا ما قاله صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية، لما منعه المشركون من القدوم إلى بيت الله الحرام، وجاءه منهم رجل يسمى ((سُهيل))، فقال صلى الله عليه وسلم : « لَقَدْ سَهُلَ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ»[3]، تفاؤلا باسمه، فكان ما تفاءل به.

يقول ابن القيم عن أوصاف أصحاب الإشارات إنهم : « يسمّون أخبارهم عن المعارف وعن المطلوب إشارات، لأن المعروف أجلُّ من أن يُفصح عنه بعبارة مطابقة، وشأنه فوق ذلك، فالكامل من إشارته إلى الغاية، ولا يكون ذلك إلا لمن فني عن رسمه وهواه وحظه، وبقي بربه ومراده الديني الأمري، وكل أحد إشارته بحسب

---

[1] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 274.

[2] - شمس الدين السفاريني، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب ج01، مؤسسة قرطبة، مصر، ط02، 1993، ص 164.

[3] - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج03، مرجع سبق ذكره ، ص 193. الحديث رقم [2731]

معرفته وهمّته » [1] ، عطفا على مما سبق يمكن إيجاد نقاط اشتراك دلالي بين الرمز والإشارة بوصفهما في المتداول الصوفي يستبطنان معنى خفيًا؛ يتمّ إنتاجه في حالات سلوكية خاصة، تعكس ما يجده الصوفي في نفسه، لكنّنا إذا تساءلنا أيهما أعمُّ من صاحبه، فسنجد أن هناك من يرى أن الرمز أعم من الإشارة وأشمل منها؛ إذ إنَّ هذه الأخيرة هي المعنى الباطني المقصود من إيراد الرمز الصوفي؛ ولأن الإشارة تتناول معانٍ فرديةً يدركها صاحبها ذوقا، يقول الطوسي قي تقرير هذه الفكرة : « وللصوفية أيضا مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء، لأن ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى على العبارة من دقتها ولطافتها؛ وذلك في معنى العوارض والعلائق والحجب وخفايا السرِّ ومقامات الإخلاص وأحوال المعارف وحقائق العبودية، ومحو الكون بالأزل، وتلاشي المحدث، إذا قورن بالقديم، وفناء رؤية المعطى بفناء رؤية العطاء، وعبور الأحوال والمقامات، وجمع المتفرّقات، وسلوك سبل منطمسة، وعبور مفاوز مهلكة » [2]

إنّ مجموع ما ذكره الطوسي من لطائف الإشارات، إنما هي تدرك في حالات فردية خاصة، يدركها العارف من خلال تحققه بالأحوال والمقامات، وفي المقابل هناك من لا يجد فرقا بين الإشارة والرمز، ويرى أنهما مترادفان، فابن عجيبة على سبيل المثال في شرحه حكمَ ابنَ عطاء الله السكندري يسندُ مواضيع الرمز لاهتمامات الإشارة، حينما يقول : « فإشارة الصوفية هي تغزّلاتهم وتلويحاتهم بالمحبوب كذكر سلمى وليلى وذكر الخمرة والكؤوس والنديم، وغير ذلك مما هو مذكور في أشعارهم و تغزلاتهم » [3] ويضع ما للإشارة للرمز في قوله : « وأمَّا الرموز فهي إيماء

---

[1] - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين،ج02، مرجع سبق ذكره، ص 452.

[2] - أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص32.

[3] - أحمد بن محمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت، ص198.

وأسرار بين المحبوب وحبيبه لا يفهمها غيرهم »[1] إن مثل هذه المصطلحات السلوكية الخاصة، يتعذر الإمساك بمنظومتها المفهومية؛ إذ إنها محكومة بسياقات ذاتية للتجربة الصوفية لدى السالكين، فمحاولة إيجاد منطقة جامعة بين إلماعات اللغة وطبيعة التجربة في عوالمها السلوكية المستبطنة للرؤية العرفانية، ولحقائق الأشياء، وكلمات الله في قرآنه وفي أكوانه، لابد أن تصطدم بمأزق صناعة الكلام أو المصطلح، بما يمكن أن يكون السالك قد عاش تجربته الصوفية إزاء هذا المصطلح أو ذاك، وهذا يرجع « إلى أن ما كان إشارة عند البعض اعتبر رمزا عند البعض الآخر، لأن المراتب متفاوتة تفاوت المقامات المعرفية »[2]

إن التَّوسع في الإشارة عند المتصوفة جعل حذّاقهم والفقهاء المعتدلين من غيرهم يجعلون ضوابط يحتكمون إليها في التعبير عن الأحوال والمواجيد، يمكن أن نوجز أهمها فيما يلي :

أ/ أن يكون المعنى الإشاري المراد لا يتعارض مع المعنى الظاهر من العبارة، بل يجب أن يكون مقتضيا له، وهناك مناسبة وصلة بين المعنى الظاهري والمحتوى الإشاري.

ب/ أن يكون لهذا الذوق مرتكزًا، يشهد له من القرآن والسنة، يقول الجنيد : « من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنَا هذا مقيدٌ بالكتاب والسنَّة »[3]

---

[1] - الصفحة نفسها

[2] - محمد مصطفى العزام، الخطاب الصوفي بين التأوّل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط01، 2010، ص54.

[3] - أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص51.

ج/ ألَّا يحجر صاحبه على غيره ذوقا يخالف ذوقه، لأن الأمر منوط بمستويات التفاوت الروحي في إدراك الحقائق والأسرار، فهو من باب اختلاف التنوع لا التَّضاد.

د/ ألَّا يكون صاحبه مشهورا بالبدعة أو الدعوة إليها، أو المجاهرة بالذنوب والمعاصي، ويندرج في هذا القيد أن لا يدخل المشتغل بالرمز والإشارة النظريات الصوفية المنحرفة كالحلول وووحدة الوجود والإشراق في تفسيره.

إنَّ هذه الشروط وجدت لها أصداء في بيئة بعض المفسرين المعتدلين، حيث اعتبروا أنَّ معالم التأويل الإشاري عند الصوفية، القائم على آليات القراءة المستبطن للطائف الحقائق، له ما يبرره في الخطاب القرآني، الذي هو في حقيقة الأمر التأسيس الفعلي لمشروعية الأخذ بالإشارة، كما الأخذ بالعبارة، والتي هي من جنس فهم مراد الله عز وجل في القرآن كأنواع التفاسير الأخرى (التفسير القرآن بالقرآن، والتفسير بالأثر، والتفسير باعتماد أسباب النزول، التفسير بالرأي)، وغيرها من صور تلقِّي النص القرآني.

وقبل التطرق لعديد القضايا المتعلقة بفهم الصوفية لكلام الله، لابد من إيراد تعريف لهذا الفهم الإشاري للقرآن الكريم، لأنه كفيل بضبط وإيضاح ما ستتناوله الدراسة، والذي سنجد له تحققات في شواهد التأويل الإشاري للقرآن الكريم، يقول جلال الدين السيوطي في بيان المقصود بالتفسير الإشاري أو الفيضي : هو « تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية، تظهر لأهل السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة» [1]، ولا يبتعد الزُرقاني عن

[1] - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1974، ص 224.

السيوطي في تعريفه بقوله: « هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضا » [(1)]

من التعريفين السابقين يتبين لنا اشتراكهما في اعتبار فعل قراءة القرآن عند الصوفية تأويلاً بمقتضى إشارات تظهر لأرباب السلوك، ولكن بشرط أن لا تُناقض الدلالات الظاهرة من آي كتاب الله، وهذا الاحتراز هو الفيصل في اعتبار هذا الفهم الباطني معتبرا شرعا أو غير معتبر، كما ستفصل فيه الدراسة. إن تلقي الصوفية لكلام الله جل وعلا بالاعتماد على ما انقدح في قلوبهم من أسرار ولطائف، يعدُّ تلقيا له دلالاته، ومستنداته وقيمته، يقول الطوسي في هذا المعنى : « اعلم أيدك الله بالفهم، وأزال عنك الوهم، أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب، لهم مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم؛ وقد استنبطوا من ظاهر القرآن، وظاهر الأخبار معان لطيفة باطنة، وحكما مستطرفة، وأسرار مذخورة » [(2)]

إنّ الكلام عن محاولة تأسيس مشروعية لاعتماد التأويل الإشاري في مقاربة النص القرآني، أو ما هو دونه من الخطابات الوضعية الأخرى، لا يمكن البتة أن يفهم منه إقصاءٌ أو تطاولٌ على أنواع التلقي الأخرى، التي استقبلتها الأمة - قديما وحديثا - بالقبول والرّضا، ولا هو من باب التقول على الله بغير علم، ولا هو من باب التأويل الباطني المحكوم بخلفيات مذهبية وفكرية منكرة بل هو يندرج ضمن الإطار العام للقرآن الكريم من خلال مقاصده وإعجازه وسعة بحره، وعلو قدره، وقابليته لأوجه النظر المختلفة، التي لا تعارضُ أصلاً متفقا عليه، ولا تُخرِجُ المعنى إلى غير

---

[1] - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، ط03، ص 78.

[2] - أبو نصر سراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 150.

المراد به لغة ولا شرعا، وفيما يلي بعض النقولات عمّن تكلّم من العلماء عن التفسير الإشاري للقرآن الكريم :

ـ فقد أورد أبو حامد الغزالي في إحيائه، بعد أن ذكر طرفا من إشارات تفسير القرآن ما نصّه: « وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم، وتوفُّر دواعيهم على التدبّر وتجرّدهم للطلب، ويكون لكل واحد حدٌّ في الترقي إلى درجة أعلى منه فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه، ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً فأسرار كلمات الله لا نهاية لها، فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله عز وجل، فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق في الفهم » [1]

إنّ أبا حامد الغزالي قد أقر بمشروعية تلقي القرآن الكريم على حسب مقتضيات التأويل الإشاري، لكنه اشترط لتحصيل الكشف وإدراك الفهم للراسخين في العلم شروطا لابد من توفرها لمن أراد التصدي لمعرفة الأسرار والحقائق من القرآن الكريم، ومنها :

أ/ غزارة العلم، فليس لمن حرم الزاد أن يهمَّ للسفر.

ب/ صفاء القلب، فعلى مرآته تتجلى الحقائق واللطائف والأسرار.

ج/ توفر دواعي التدبّر: من قابلية تلقِّي هذه الإشارات زيادة على الخلوة وقلة الكلام والنوم والمخالطة وترك الشبع، وغيرها من مفسدات القلب التي ذكرها أرباب السلوك والمعرفة.

د/ التجرّد للطلب والقصد؛ والمقصود به إخلاص النية ومجانبة ما من شأنه أن يكدّر صفو التوحيد من سمعة ورياء وحب الظهور.

[1] - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص293.

وأضاف الزُّرقاني شروطا أخرى ذكرها العلماء منها [1] :

1/ ألا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم كأن يكون تأويلا بعيدا سخيفا كتفسير بعضهم قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللـهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ بجعل كلمة ((لَمَعَ)) ماضيا وكلمة ((الْمُحْسِنِينَ)) مفعوله.

2/ بيان المعنى الموضوع له اللفظ الكريم.

3/ أن يكون له شاهد شرعي يؤيده، وفي المقابل ألا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

4/ ألا يدعى أنه المراد وحده دون الظاهر.

5/ ألا يكون من وراء هذا التفسير الإشاري تشويش على المفسَّر له.

إنَّ الإشارة الصوفية تأتي للعارف من استبطانه لدلالات الكلام الإلهي، الذي تتعدد فيه مستويات المعنى تعددا لا نهائيا، لقوله تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾ [الكهف : 109] وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللـهِ إِنَّ اللـهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [لقمان : 27]، فلابد من القول كذلك - افتراضا - إن الإشارة الصوفية لا نهائيةكذلك، تتعدد وتتجدد مع كل قارئ (عارف)، بحيث تصبح الإشارة عملية بحث مستمر لاكتشاف دلالات الخطاب الإلهي، قريبه وبعيده، جليه وخفيه، بمعنى أن القارئ الصوفي هو في رحلة لا تنتهي صوب استجلاء المعنى، وعلى قدر تحققه بالمعارف تُرفع عنه الحجب حجابا حجابا، حتى يدرك الحقيقة الكاملة بالموت الاختياري أو الاضطراري، وهذا هو الفيصل بين تجربة القراءة الصوفية (الباطنة) والقراءة الفقهية (الظاهرة)، فالأولى الدلالة فيها

[1] - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مرجع سبق ذكره، ص81.

مفتوحة، تنكشف لكل واحد بوجه يخالف ما عند غيره، بـل إنهـا تنكشـف للشـخص الواحد على حسب درجات قربه ومعرفته ومعراجه، فهي تجسـد مقولـة الغـزالي : ((المشهد هناك لمن يريد أن يراه))

إن الإشارة الصوفية تتخذ من كلام الحق تعالى والكون والنفس مجـالا قرائيـا لا تنتهي دلالاته، فالعارف يمارس عملية تماهٍ بينـه وبـين كـلام اللــه، الـذي هـو الكـون المسطور، وبينه وبين الكون، الذي هو القرآن المنظور، وبينـه وبـين نفسـه، الـذي هـو البرزخ الجامع للحقائق الإلهية والكونية، ولهذا فالإشارة كـون دلالي لا ينتهـي، مـا دام العارف يترقى في معاريج المعرفة وسلالم اليقين، فـالروح في نقائهـا وتحققهـا في الأصـل هي أداة معرفة الإشارة، فعلى قدر التحقق يكون الكشف، حتـى يصـل العـارف لفـك شفرة الكلمات الإلهية في القرآن المسـطور والمنظـور عـلى السـواء، وهـو معنـى قولـه تعالى: ﴿ وَاتَّقُواْ اللـهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللـهُ ﴾ [البقرة : 282]، وقوله : ﴿ سَـنُرِيهِمْ آيَاتِنَـا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت : 53]، فمن وصل لهذا المرتقى فحُقَّ له أن يُكشف له الغيـب، ويـدرك سر اللـه في كلامه، ومراده من خطابه، ولعلَّ هذه الفكـرة هـي التـي جعلـت ابـن عـربي يعتبر « ((فهم)) الأولياء للقرآن جزءا متمما للقرآن، ومن نفس معدنه » [1]

مما سبق يتبين لنا أن إشارات الصوفية تدخل في هذا الباب العظيم القـدر، الـذي به تدرك أسرار القرآن؛ الذي تعبّدنا اللـه جل وعـلا بتلاوتـه وفهمـه والعمـل بـه، وإنمـا يدرك ما في القرآن من حقائق ولطائف ودقائق عـلى قـدر الاجتهـاد والقابليـة بمختلـف مستوياتها، يقول ابن برجـان في هـذا المعنـى: « مـا قـال النبـي ﷺ مـن شيء فهـو في القرآن، أو فيه أصله، قرُبَ أو بَعُدَ، فهمَهُ مَنْ فهمَهُ، وعَمِهَ عنه مـن عَمِـهَ، وكـذا كـل مـا

[1] - أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الـذكرى المئويـة الثامنـة لمـيلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1969، ص 10.

حكم أو قضى به، وإنما يدرك الطالب من ذلك بقدر اجتهاده، وبذل وسعه، ومقدار فهمه »[1].

قول ابن برجان هذا يشير إلى أن القرآن الكريم هو مجمع علوم الأولين والآخرين ، يقول تعالى : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ [الأنعام : 38] لا يحيط بما فيه إلا المتكلم به جل وعلا، ثم ما أُذِنَ للنبي ﷺ منه، ثم ورثة النبي ﷺ من العلماء الراسخين، وأن ذلك ميسَّرٌ لا حجر عليه، إلا بقدر بذل الوسع والاجتهاد ومقدار الفهم، هذا وقد أورد السيوطي في باب العلوم المستنبطة من القرآن الكريم قوله في المتصوفة: « ونظر فيه أرباب الإشارات وأصحاب الحقيقة، فلاح لهم من ألفاظه معان ودقائق جعلوا لها أعلاما اصطلحوا عليها مثل الفناء والبقاء والحضور والخوف والهيبة والأنس والوحشة والقبض والبسط وما أشبه ذلك هذه الفنون التي أخذتها الملة الإسلامية منهم » [2]

إنَّ التوجه الوسطي لجلال الدين السيوطي، وموقفه المعتدل من التصوف، هو الذي حدا به إلى الإقرار بمشروعية النظر في القرآن الكريم باعتماد آليات قراءة قائمة على الذوق والكشف.

مما لاشك فيه أن أوجه إعجاز القرآن لا تُحصى، ولكن الوجه البياني هو من أظهر أوجه الإعجاز التي تحدى الله به الإنس والجن على أن يأتوا بمثله، ولعل مراتب البيان في القرآن الكريم ليست على مستوى واحد، ولا تخاطب متلقيا واحدا، من هنا اشتهر عند الصوفية التفسير الإشاري أو الفيضي - المشار إليه - الذي يتجاوز المستويات الظاهرة لدلالات القرآن الكريم، والذي منه البحر المديد في تفسير القرآن

[1] - جلال الدين السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، تح: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1981، ص13.

[2] - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص33.

الكريم لابن عجيبة، وروح المعاني للألوسي، والفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية للشيخ علوان وعرائس البيان في حقائق القرآن لأبي محمد روزبهان بن أبي النصر الشيرازي، وأهمها هو : كتب لطائف الإشارات للقشيري وتفسير التستري وتفسير ابن عربي، ففي هذه التفاسير وغيرها من كتب الصوفية التي تناولت شرح آيات من كتاب الله، نجد البعد الباطني واضحا من حيث الإشارات والتلميحات والأسرار، التي فارقوا بها معهود التفاسير السنية المعروفة، ولعلَّ الصوفية في هذا التوجه هم لم يبتعدوا عما ينسب للنبي صلى الله عليه وسلم قوله : « إن لِلْقُرْآنِ ظَاهرا وَبَاطنا وحدا ومطلعا» [1] وقوله : « القرآن تحت العرش له ظهر وبطن يحاج العباد » [2] فهذان الحديثان مع الخلاف في صحة نسبتهما للنبي صلى الله عليه وسلم فيه دلالة واضحة في أن للقرآن الكريم مستويان: ظاهر وباطن أو قل واضح وخفي، وقد ذهب العلماء في تفسير المقصود بالظاهر والباطن (أو الظهر والبطن كما في بعض الروايات)مذاهب شتى أجملها الماوردي في

[1] - بحثت عن هذا صحة هذا الحديث في كتب السنة فوجدته بألفاظ كثيرة زيادة على المذكور ولكن في غير الكتب الستة المعتمدة، منه ما جاء في كتاب الزهد والرقائق لأبي عبد الرحمن عبد الله بن المبارك، عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله :« مَا فِي كِتَابِ اللهِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ » تح : حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،1419 هـ ،ص23، ورواه أيضا بلفظ آخر عبد الرزاق بن همام الصنعاني في مصنفه، والبزار وأبو يعلى في مسنديهما وغيرهم، والحديث ضعفه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج06، مرجع سبق ذكره، ص 559. الحديث رقم [2989].

[2] - الحديث أورده أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء الكبير، ج04، تح : عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1984، ص05، وأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، ج13، تح: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق/ بيروت، ط02، 1983، ص 22. والحديث ضعفه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج03، مرجع سبق ذكره، ص 510. الحديث رقم [1337].

ما يأتي : « أحدها : معناه أنك إذا فتشت عن باطنها وقسته على ظاهرها، وقفت على معناها، وهو قول الحسن.

والثاني : يعني أن القصص ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، وباطنها عظة للآخرين، وهذا قول أبي عبيد.

والثالث : معناه ما من آية إلا وقد عمل بها قوم، ولها قوم سيعملون بها، وهذا قول ابن مسعود.

والرابع : يعنى أن ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها، وهذا قول الجاحظ » [(1)] وهناك تفسيرات أخرى لهذا الحديث كما عند الشاطبي والبغوي والخازن والنيسابوري والزُرقاني وغيرهم، فيها تفصيلات بسيطة ولكنها تصب في الآراء الأربعة السابقة، بوجه من الوجوه، بقي أن نشير إلى بعض ما قاله الصوفية تفسيرا لهذا الحديث المؤسِّس لمقولة المعنى الباطني للقرآن الكريم :

فقد ذكر السيوطي وجها خامسا نقله عن ابن النقيب، يدخل في التفسيرات الصوفية، فيه قوله : « أَنَّ ظَهْرَهَا مَا ظَهَرَ مِنْ مَعَانِيهَا لِأَهْلِ الْعِلْمِ بِالظَّاهِرِ، وَبَطْنَهَا مَا تَضَمَّنَتْهُ مِنَ الْأَسْرَارِ الَّتِي أَطْلَعَ اللهُ عَلَيْهَا أَرْبَابَ الْحَقَائِقِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ: "وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ" أَيْ مُنْتَهًى، فِيمَا أَرَادَ اللهُ مِنْ مَعْنَاهُ وَقِيلَ: لِكُلِّ حُكْمٍ مِقْدَارٌ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ: "وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ" لِكُلِّ غَامِضٍ مِنَ الْمَعَانِي وَالْأَحْكَامِ مَطْلَعٌ يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ » [(2)] ،فالقول السابق يظهر أن باطن القرآن يحوي من الأسرار والدقائق، التي يكشفها الله للخاصة من الناس (أرباب الحقائق)

[1] - أبو الحسن علي بن محمد (الماوردي)، تفسير الماوردي (النكت والعيون)، ج01، تح : السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ص41.

[2] - جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 225.

وفي هذا الصدد يجمل العلامة شهاب الدين الآلوسي ما قيل في تفسير الحديثين السابقين، ليصل إلى التأكيد على وجود باطن للقرآن، بل ويعجب ممن يثبته لكلام البشر، وينفيه عن كلام رب البشر، فيقول : « فلا ينبغي لمن له أدنى مسكة من عقل بل أدنى ذرة من إيمان أن ينكر اشتمال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفياض على بواطن من شاء من عباده ويا ليت شعري ماذا يصنع المنكر بقوله تعالى: ﴿ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [يوسف: 111، الأنعام: 154، الأعراف: 145] وقوله تعالى: ﴿ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: 38] ويا لله تعالى العجب كيف يقول باحتمال ديوان المتنبي وأبياته المعاني الكثيرة ولا يقول باشتمال قرآن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وآياته وهو كلام رب العالمين المنزل على خاتم المرسلين على ما شاء الله تعالى من المعاني المحتجبة وراء سرادقات تلك المباني ﴿ سُبْحانَكَ هذا بُهْتانٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور: 16] بل ما من حادثة ترسم بقلم القضاء في لوح الزمان إلا وفي القرآن العظيم إشارة إليها فهو المشتمل على خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت»[1]

مما سبق يتبين لنا أنَّ جمهور المتصوفة قد اتفقوا على القول بأن للقرآن ظاهر وباطن، بل إن غيرهم من المخالفين لهم يرون هذا الرأي سواء بالتصريح أو التلميح، يكفي أنهم قد حصل منهم شبه اتفاق على أن القرآن الكريم فيه من العلوم ما لا يدرك مداه إلا الله، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : 38] وقول أبي بكر بن العربي فيما ينقله عنه السيوطي : « عُلُومُ الْقُرْآنِ خَمْسُونَ عِلْمًا وَأَرْبَعُمِائَةِ عِلْمٍ وَسَبْعَةُ آلَافِ عِلْمٍ وَسَبْعُونَ أَلْفِ عِلْمٍ عَلَى عَدَدِ كَلِمِ الْقُرْآنِ مَضْرُوبَةً فِي أَرْبَعَةٍ إِذْ

---

[1] - شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج01، مرجع سبق ذكره، ص 08.

لِكُلِّ كَلِمَةٍ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ وَهَـذَا مُطْلَـقٌ دُونَ اعْتِبَـارِ تَرْكِيـبٍ وَمَـا بَيَّنَهَـا مِـنْ رَوَابِطَ وَهَذَا مَا لَا يُحْصَى وَلَا يَعْلَمُـهُ إِلَّا اللــهُ » [1] ومـما لا شـك فيـه أن هـذه العلـوم ليست متيسرة لكل الناس، من هنا لابد من القول باختصاص البعض بمعرفة مـا حجـب عن معرفته البعض الآخر، ولعلنا هنا نتعجب من ابن العربي كيف يـورد الـنص السـابق كما نقله عنه السيوطي، ثم نجـده في موضـع آخـر مـن إحـدى كتبـه، ينكـر عـلى أهـل التصوف إشاراتهم، مع أنه يلتمس لهم بعض العذر، فيقول في معرض الردِّ : « ثـم نظرنـا في طائفة نبغت يقال لهم أصحاب الإشارات، جاءوا بألفاظ الشريعة من بابهـا، وأقروهـا على نصابها، لكنهم زعموا أن وراءهـا معـاني غامضـة خفيـة، وقعـت الإشـارة إليهـا مـن ظـواهر هـذه الألفـاظ (...) وظـاهر هـذا القـول أنهـم قصـدوا خـيرا فأشـادوا علـما، وربما تراقى الأمر بالتتبع له، وإدخال ما ليس فيه إلى مـا لا ينبغـي منـه، ومـتعلقهم في ذلك أن السلف ما زالوا يبطنون مثل هذا المعنى، ويجعلونه من باطن علم القرآن الذي قـالوا فيـه إن للقـرآن ظـاهرا وباطنـا، وحـدا ومطلعـا» [2]، وقـد راح بعـدما أورد هـذا الكلام يستعرض مجمل أدلة من يقول هذا القول مـن الصـوفية، فيردُّهـا ذاكـرا شـواهد من كلام الصوفية في بعض آي القرآن الكريم، وهو وإن كان يظهر عليه الإلمام بمفاصـل هذه القضية إلا أنه لم يحقق القول فيه تحقيقا يذكر من خلاله أقـوال العلـماء قبلـه في اعتبار إشارات الصوفية والقـول بهـا، بـل جعلهـا مـن القواصـم، ثـم بعـد ذلـك قـال في عاصمة هذه القاصـمة : «فتلقفـت جميـع ذلـك ووعيـت، وأنـا إلى أصـل الأخـذ نـاظر، وعـلى أعطافـه بـالتفكر مائـل ، والـذي تحـرر بعـد تحريـر الافتكـار في سـبيل النظـر والاعتبـار أن الصريـح عـام في الـدين، بـه جـاء البرهـان، وعليـه دار البيـان، فـلا يجـوز

[1] - جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 37.

[2] - أبو بكر بن العربي، العواصم مـن القواصـم، تـح : عـمار طـالبي، مكتبـة الـتراث، مصر ، القـاهرة، دط، دت،ص193- 194.

أن يعدل بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإن ذلك تعطيل للبيان، وقلب له إلى الإشكال » [1]

إلا هناك رأيا حاول التوفيق بين الرأيين، حيث يرى أصحابه أن للقرآن حقيقة واحدة، لا ظاهر ولا باطن فيها، لكن هذه الحقيقة تتنوع وتختلف بالنسبة للمستويات الإدراكية و الإيمانية والروحية للناس، فهناك الكافر والمنافق والفاسق والمسلم والمؤمن والمحسن والمتحقق، وهناك العامة والخاصة وخاصة الخاصة ... أو أن المقصود بالحقيقة الفهم عن الله مراده، وهو معنى قوله تعالى معاتبا الكفار : ﴿ فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ [النساء : 78]، فليس المعنى أنهم لا يفهمون اللغة التي جاء بها الخطاب، لأنهم أهلها وأربابها، ولكن المقصود لم يفقهوا عن الله خطابه في قضية المشيئة والقضاء والقدر، وذلك في قوله قبل الجزء من الآية السابقة : ﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِ اللـهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلًّ مِّنْ عِندِ اللـهِ ﴾ [النساء : 78]، فليس هناك حقيقة وإنما هو أحد أمرين : إما الاختلاف في مستويات الإدراك، وإما الفهم عن الله خطابه ومراده، ويدخل في هذا الباب جميع الشواهد التي جاءت عن الصحابة، وفيها إدراك وفهم زائد لبعضهم، كما الشأن مع فهم ابن عباس من سورة العصر أنه نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآية : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ [المائدة : 3] التي فهم منها عمر قرب أجل النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه ما بعد الكمال إلا النقصان، وغيرها من الشواهد الأخرى.

هذا وقد تنبه ابن عطاء الله السكندري لمن ينكر علم هذه الطائفة الباطني بالقرآن الكريم وإشاراته، فقال بعدما أورد الحديث السابق : « فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة : هذا إحالة لكلام الله عزوجل،

[1] - المرجع نفسه،ص 196.

وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا : لا معنى للآية إلا هذا (هذا قول الباطنية من الشيعة)، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرون الظواهر على ظواهرها مرادا بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله ما أفهمهم »[1] فابن عطاء يبين مناط الاختلاف بين إشارات الصوفية وبين إلحاد الباطنية، فالصوفية ينشدون الحقائق من القرآن، والباطنية يبطلون هذه الحقائق قصدا وإمعانا في ضرب الإسلام وتعطيل أحكامه، يقول الزُّرقاني مقررا وجه الاختلاف بينهما : « ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري وبين تفسير الباطنية الملاحدة، فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر بل يحضون عليه ويقولون لا بد منه أولا إذ من ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم الظاهر كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأما الباطنية فإنهم يقولون : إن الظاهر غير مراد أصلا وإنما المراد الباطن وقصدهم نفي الشريعة »[2]

مما سبق يمكن القول إن الصوفية مقرّون بأن التفاوت واقع بين الناس في درجات الوضوح والخفاء في الفهم عن الله عز وجل، يقول أحمد محمود صبحي : إنَّ « وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطني، وتستكن أسرار القرآن؛ التي يعرِّف الله بمكنوناتها القدسية أولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم »[3] فالقرآن الكريم يأخذ أبعادا وأوجها تأويلية عدة، منعكسة على مراتب العروج والترقي، فهناك من جملة المتلقين من تصل مراتب فهمهم إلى إدراك الحقائق ومنهم من يصل إلى إدراك اللطائف، ومنهم من يصل إلى إدراك الإشارات، ومنهم من لم يتعدّ الوصل إلى إدراك العبارات، فالقرآن الكريم بهذا التحديد يخاطب الجميع على حسب تفاوت درجاتهم

---

[1] - ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تح : عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، 2006، ص137.

[2] - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 79.

[3] - أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984، ص51.

في الإدراك والفهم والفتح، يقول سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ) في هذا المعنى : « لو أُعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله عز وجل في آية من كتاب الله عز وجل من الفهم، لأنه كلام الله عز وجل وكلامه صفته، وكما أنّه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه؛ وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله عز وجل على قلوب أوليائه من فهم كلامه... » [1] وهذا التفاوت في فهم كتاب الله ليس فقط للعارفين، كما يمكن أن يفهم، بل هو حتى لغيرهم من الرسوميين، وهذا أكبر دليل على اعتبار الإشارات والقول بمصداقيتها كأحد أوجه الفهم عن الله، يقول ابن عربي مقررا هذا القياس : « ولو كان علماء الرسوم ينصفون، لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلمونها فيما بينهم، فيرون أنهم يتفاضلون في ذلك، ويعلو بعضهم على بعض في الكلام في معنى تلك الآية، ويقرُّ القاصر بفضل غير القاصر فيها، وكلهم في مجرى واحد، ومع هذا الفضل، المشهود لهم فيما بينهم في ذلك، ينكرون على أهل الله إذا جاؤوا بشيء مما يُغْمَضُ عن إدراكهم » [2] ثم يعقب بعد هذا الكلام بذكر حجة علماء الرسوم في عدم اعتبار إشارات الصوفية في كتاب الله وإسقاطها، أن أصحابها ليسوا من العلماء، الذين أخذوا العلم بالتعلم والدراسة والتحصيل، بقوله : « وصدقوا ! فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلم؛ وهو الإعلام الرحماني الرباني، قال تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3)الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ(4)عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) ﴾ [العلق:1- 5]، فإنه القائل : ﴿ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : 78]، وقال تعالى : ﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (04) ﴾ [الرحمن : 3- 4]، فهو سبحانه معلم الإنسان » [3]

[1] - السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 107.

[2] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 265 - 266.

[3] - المرجع السابق، ج04، ص 266.

وهنا مسألة يجب تحقيق القول فيها فيما يخصُّ كلام الصوفية في القرآن الكريم بالإشارات، هل نطلق عليه اسم ((التفسير)) كمصطلح علمي له معطياته الدينية والمنهجية شأنه شأن تفاسير الطوائف الإسلامية الأخرى، أم أنه محض ذوق وكشف يجده أحدهم في نفسه، في لحظة من لحظات صفاء الروح، وإنما يسمى تفسيرا جريا على ما تعارف عليه الصوفية، أو من باب المجاز، ولا شك أن الإجابة عن هذا التساؤل يقتضي الاستعانة بكلام العلماء :

رأي ابن الصلاح (ت643 ه) :

يذهب ابن الصلاح في فتوى له لما سئل عن كلام الصوفية وإشاراتهم في القرآن الكريم مذهبا متحفظا، فبعدما نقل عن الواحدي حكمه القاسي أنَّ من يقول عن هذا الكلام تفسيرا فقد كفر، قال : « وَأَنا أَقُول الظَّن بِمن يوثق بِهِ مِنْهُم أَنه اذا قَالَ شَيْئا من أَمْثَال ذَلِك أَنه لم يذكر تَفْسِيرا وَلَا ذهب بِهِ مَذْهَب الشَّرْح للكلمة الْمَذْكُورَة فِي الْقُرْآن الْعَظِيم فَإِنَّهُ لَو كَانَ كَذَلِك كَانُوا قد سلكوا مسالك الباطنية (...) وَمَعَ ذَلِك فيا ليتهم لم يتساهلوا بِمثل ذَلِك لما فِيهِ من الْإِيهَام والإلتباس وَالله أعلم » [1] فهو لا يكاد يفرق بين منهج الصوفية ومنهج الباطنية، بل يجعلهما في كفة واحدة، ولكن مع هذا يعتذر لهم، ويرى أن الأولى بهم ترك هذا دفعا لما قد يحصل في كلامهم من الاشتباه على الناس.

رأي الزركشي (ت 794ه) :

أما الزركشي فقد تناول هذه القضية بُعيد بسطه لقضية شرح الحديث السابق ((إِن لِلْقُرْآنِ ظَاهرا وَبَاطنا ...)، ثم قال : « فَأَمَّا كَلَامُ الصُّوفِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ

[1] - أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن(ابن الصلاح)، فتاوى ابن الصلاح، تح : موفق عبد الله عبد القادر،مكتبة العلوم والحكم , عالم الكتب – بيروت، ط01، 1407ه، ص 197.

فَقِيلَ: لَيْسَ تَفْسِيرًا وَإِنَّمَا هِيَ مَعَانٍ وَمَوَاجِيدُ يَجِدُونَهَا عند التلاوة كقول بعضهم في: ﴿ يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ إِنَّ الْمُرَادَ: النَّفْسُ فَأَمَرَنَا بِقِتَالِ مَنْ يَلِينَا لِأَنَّهَا أَقْرَبُ شَيْءٍ إِلَيْنَا وَأَقْرَبُ شَيْءٍ إِلَى الْإِنْسَانِ نَفْسُهُ » [1]، فهو هنا يقرُّ بوجود أكثر من رأي في المسألة.

رأي الزُّرقاني (ت 1367 ه) :

حاول الزرقاني أن يتتبع ما قيل في المسألة فذكر بعضا من آراء من سبق ذكرهم، من ذلك ما نقله عن النسفي في عقائده قوله : « وقال النسفي في عقائده النصوص على ظواهرها والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل البطل والإلحاد، قال التفتازاني في شرحه : سميت الملاحدة باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظاهرها بل لها معان لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية » [2] ثم توصل في النهاية إلى الحكم على كلام الصوفية بما نقله عن المحققين، وذلك في قوله : « وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان » [3] ، والذي فيه كثير من الإنصاف والتوفيق بين من تساهل ومن تشدد، ويؤكد كذلك قوله السابق بعدما عدد بعضا من الشروط التي وضعها العلماء لقبول إشارات الصوفية : « وكل ما كان كذلك لا يرفض وإنما لم يجب الأخذ به لأن النظم الكريم لم يوضع للدلالة عليه بل هو من قبيل الإلهامات التي تلوح لأصحابها غير منضبطة بلغة ولا مقيدة بقوانين » [4] لا يرفض لأنه لا

1 - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج02، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، مصر، ط01، 1957، ص 170.

2 - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 78- 79.

3 - المرجع نفسه، ج02، ص 79.

4 - المرجع نفسه، ج02، ص 81.

يخالف الظاهر، وليس فيه خروج عن قواعد الشرع المقررة، وليس من الواجب الأخذ به واعتباره حجة، لأنه قائم على الكشوفات والوجدانيات التي تقوم بها حجة، ولا يدل عليها برهان، فصاحبها يمكن أن يأخذ بمقتضاها، ولكنه لايلزم غيره به، ومن المعاصرين نجد محمد الطاهر بن عاشور قد اتبع نهجا معتدلا في نظرته لإشارات الصوفية، مفرقا بينها وبين أقوال الباطنية المبثوثة في رسائل إخوان الصفا، فقال في مقدمة كتابه : « أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهرا ولكن بتأويل ونحوه فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أن الآية تصلح للتمثل بها في الغرض المتكلم فيه، وحسبكم في ذلك أنهم سموها إشارات ولم يسموها معاني، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية » [1]، وقد قسم إشارات الصوفية تبعا لهذا ثلاثة أنحاء [2]:

1/ الأول : ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى.

2/ الثاني: ما كان من نحو التفاؤل فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده والذي يجول في خاطره.

3/ الثالث : عبر ومواعظ وشأن أهل النفوس اليقظى أن ينتفعوا من كل شيء ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها فما ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فاتعظوا بمواعظه.

---

[1] - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج01،الدار التونسية للنشر ، تونس، 1984، ص34.

[2] - يُنظر : المرجع نفسه، ج01، ص 35- 37.

وقد ذكر لكل نوع شواهد من إشارات الصوفية، ليصل إلى القول بأن مثل هذه الأقوال نسبتها للتفسير مجازية « لأنها إنما تشير لمن استعدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال الثلاثة ولا ينتفع بها غير أولئك، فلما كانت آيات القرآن قد أنارت تدبرهم وأثارت اعتبارهم نسبوا تلك الإشارة للآية» [1]

وفي المقابل نجد محقِّقًا من كبار الصوفية يفهم من كلامه أنه يرى في إشارات الصوفية أنها تفسير، ولكن اصْطُلِحَ على تسميته إشارة دفعا لشرِّ الفقهاء وعلماء الرسوم، فيقول : « فكل آية منزلة لها وجهان : وجه يرونه في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فَيُسَمُّونَ ما يرونه في نفوسهم ((إشارة)) ليأنس الفقيه، صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير، وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق » [2]

وفي الختام لابد من القول إن هذه المسألة تعدُّ نتيجة لصراع الفقه والتصوف وتجليا من تجلياته، ولهذا لابد من التثبت في الحكم سواء قلنا بأن كلام الصوفية تفسير أو ذوق ووجد، وفي كلا الأمرين أظن أن القضية محسومة لصالح الصوفية، حيث إنهم أبدعوا أيما إبداع في قراءتهم وتدبرهم لكلام الله، لا مجال معه لإنكار عبقريتهم وعمق نظرتهم وصفاء أرواحهم، لذا « فالإنصافُ كُلُّ الإنصاف، التسليمُ للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية، ما هم عليه، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق إليه » [3]

---

[1] - المرجع نفسه، ص 37.

[2] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 265.

[3] - شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج01، مرجع سبق ذكره، ص 09.

شواهد من التفسير الإشاري للقرآن الكريم :

المتأمل لتفاسير الصوفية وكتبهم، التي أودعو فيها إشاراتهم وقراءاتهم للآيات القرآنية، نلمح أنهم قد أولوا آيات بعينها اهتماما ليس لغيرها، فكأنه إجماع صامت بينهم على عظيم قدرها، واستبطانها معاني لا نهاية لها، من ذلك آية الفاتحة ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة : 5] وآية الإشهاد وآية النور وبدايات سورة النجم (المعراج النبوي)، والآيات التي تتكلم عن صفات الله وأسمائه، ومقامات الصوفية وأحوالهم، وطبيعة النفس والقلب والروح... وهناك آيات عامة جاءت في سياق القص وقصص الأنبياء خاصة أو الوعظ أو الزجر أو التعليم... فرأى الصوفية فيها مجالا خصبا لإشاراتهم ودقائق تلميحاتهم، وفيما يأتي طرف من شواهد التفسير الإشاري في القرآن الكريم:

لعل أقدم ما وصلنا من كتب إشارات (تفاسير) الصوفية هو تفسير سهل بن عبد الله التستري (ت 283ه)، وهو تفسير لطيف، تناول فيه صاحبه آيات من كل سور القرآن الكريم، وقد سلك في عمومه مسلك الصوفية مع موافقته للشائع عند المفسرين من أهل الظاهر، من ذلك قوله في الآية الكريمة : ((وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ))[البقرة : 257]، بعدما فسر معنى الطاغوت بالشيطان، الذي هو تفسير ظاهري، قال : « ورأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء، لأن الشيطان لا يقدر على الإنسان إلاَّ من طريق هوى النفس، فإن أحس منها بما تهمُّ به ألقى إليها الوسوسة » [1]

وأيضا في الآية الكريمة : ((وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللـهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً))[النساء : 29]، حيث إنه سار على مذهب الصوفية في نظرتهم للموت نظرة رمزية، فقال : «

[1] - أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، مرجع سبق ذكره، ص37.

يعني لا تهلكوا أنفسكم بالمعاصي والإصرار، وترك التوبة عند الرجوع إلى الاستقامة، ((إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً)) حيث حرم عليكم المعصية، كي لا تهلكوا» [1]وقال أيضا في آية سورة النور : ((اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)) [النور : 35]بعدما نقل كلاما للحسن البصري : « النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجه المعرفة وفتيلته الفرائض ودهنه الإخلاص ونوره نور الاتصال. فكلما ازداد الإخلاص صفاء، ازداد المصباح ضياء، وكلما ازدادت الفرائض حقيقة ازداد المصباح نورا » [2]

ومنه أيضا ما جاء عن أبي منصور الحلاج من تفسيره لعديد الآيات، منها قوله في الآية الكريمة : ﴿فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة : 54] « التوبة محو البشرية بإثبات الإلهية، وفناء النفوس عما دون الله تعالى، وعن الله تعالى، حتى يرجع إلى أصل العدم، ويبقى الحق كما لم يزل » [3]

وقوله كذلك في الآية التي تعدُّ من بين أهم محطات النص القرآني بالنسبة للصوفية: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [الأعراف : 172] « الحق أنطق الذرة بالإيمان طوعا وكرها، أنطقهم ببركة الأخذ، أخذهم عنهم، فأنطقهم لا بهم، بل أخذهم عنهم، ثم أشهدهم حقيقته، فأنطقت عنهم القدرة من غير شركة كانت لهم فيه » [4] وقوله كذلك في الآية الكريمة : ((نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا)) [مريم : 72] « ما نجا من نجا

---

[1] - المصدر نفسه، ص 53.

[2] - المصدر نفسه، ص 112.

[3] - أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، مرجع سبق ذكره، ص 110.

[4] - المصدر نفسه، ص 119.

إلا بالاصطفاية الأزلية، والعناية الأبدية، والرسم والوسم والاسم عوارضات زائلة، وامتحانات عاطلة » [1]

وقال في آية الحديد : ((هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [الحديد : 3] « هداهم باسم ((الأول)) إلى الغيب المحيط، وعرّفهم باسمه ((الآخر))، الشأن القائم الدائم، وبصرهم باسمه ((الظاهر)) النور العزيز المبين، وأوزعهم باسمه ((الباطن)) الحق والشهادة » [2]

ومنها ما جاء في قوله تعالى : ﴿ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة : 260]، قال أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (ت427 ه)فيها : « ظاهر الآية ما ذكره أهل التفسير، وبطنها : إن إبراهيم عليه السّلام أمر بذبح أربعة أشياء في نفسه بسكين [الأياس] كما ذبح في الظاهر الأربعة الأطيار بسكين الحديد، فالنسر مثل لطول العمر [والأجل] ، والطاوس زينة الدنيا وبهجتها، والغراب الحرص، والديك الشهوة » [3]

وقول ابن عطاء الله السكندري في قوله تعالى : ﴿ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج : 61 / لقمان : 19 / فاطر : 13 / الحديد : 06] « يولج المعصية في الطاعة ويولج الطاعة في المعصية، يطيع العبد الطاعة، فيعجبُ بها، ويعتمد عليها، ويستصغر من لم يفعلها، ويطلب من الله العوض عليها، فهذه حسنة أحاطت بها سيئات، ويذنب الذنب فيلجأ إلى الله فيه، ويعتذر منه،

[1] - المصدر نفسه، ص 128.

[2] - المصدر نفسه، ص 149.

[3] - أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج02، تح : الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2002، ص 257.

ويستصغر نفسه، ويعظم من لن يفعله، فهذه سيئة أحاطت بها حسنات، فأيهما الطاعة وأيهما المعصية؟» [1]

وقوله كذلك في الآيتين الكريمتين : ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴾ [الإنفطار : 13] « أي في هذه الدار وفي تلك الدار، في الدنيا في نعيم الشهود، وفي الآخرة في نعيم الرؤية » [2] ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ [الإنفطار : 14] [الإنفطار : 13]] « أي في هذه الدار وفي تلك الدار، في هذه الدار في جحيم القطيعة، وفي تلك الدار في جحيم العقوبة » [3]

وقوله كذلك في الآية الكريمة : ﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْداً ﴾ [مريم : 85] « ولم يقل إلى القهار ولا إلى العزيز؛ لأن الحشر هو المطلع الشديد، فلاطفهم برحمانيته في ظهور سلطان قهره » [4]

وقوله كذلك في الآيتين الكريمتين : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (04) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴾ [التين : 4/ 5] « فكرت في معنى هذه الآية، فكشف لي عن اللوح المحفوظ، فإذا مكتوب فيه، لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم روحا وعقلا، ثم رددناه أسفل سافلين نفسا وهوى » [5]

وممن تناول إشارات الصوفية أبو نصر السراج الطوسي في لمعه، تحت باب : ((وصف أرباب القلوب في فهم القرآن))، وباب : ((ذكر السابقين والمقربين

---

[1] - ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، مرجع سبق ذكره، ص128.

[2] - المرجع نفسه، ص132.

[3] - المرجع السابق، ص132.

[4] - المرجع نفسه، ص133.

[5] - المرجع نفسه، ص134.

والأبرار من طريق الفهم والاستنباط))، حيث شرح فيهما مفهوم كثير من الآيات الكريمات، واستنباطات العلماء والعارفين منها.

إذا تأملنا الشواهد السابقة نجد أن القاسم المشترك بينها هو دلالتها على معانٍ تبتعد عن التفسير التقليدي(الظاهري)، حيث يتناول فيها أصحابها الآيات القرآنية، بما انقدح في قلوبهم من فتوحات ربانية، تنكشف لهم من خلالها لطائف ودقائق لا تخالف ظاهر القرآن، ولكنها في المقابل لا تدل على معنى الكلمات القرآنية، كما جاءت في معهود كلام العرب، ولكن يجب التأكيد أن هؤلاء الأئمة الأعلام لم يكن ليقصروا معاني الآيات على ما أتوا به فقط دون دلالاتها الظاهرة، بل إنَّ القارئ البسيط ليعلم أن هناك معنى آخر تحتمله الآية ويُراد منها أولاً وقبل كل شيء، وهو المعنى الظاهر، وفي السياق لابد من الاعتراض على من ادعى عصمة من تكلم في القرآن من الصوفية، وأنه حقٌّ كله، كما ورد ذلك عن بعض الغالين، الذي يعدُّ قولهم هذا ردَّ فعل غير محسوب على المنكرين عليهم سلوكهم وقراءتهم لكتاب الله من الفقهاء.

ومع هذا لاشك أن الصوفية كغيرهم ممن تكلم في القرآن الكريم، قد جانبوا الصواب، وخلطوا عملا صالحا وآخر سيئا في أقوالهم، بل إن منهم من لامس الكفر والإلحاد، بدعوى الشطح والفناء وغير ذلك، والشواهد في هذا أيضا كثيرة، شأنها شأن التفسيرات الباطنية والشيعية الباطلة التي لا يقبلها العقل والطبع والفطرة ناهيك عن الشرع، والتي يقول عنها ابن عربي (وإن كان هو نفسه وقع أو كاد يقع في مطباتهم، كما سنرى) : « ونبغت طائفة ثالثة، ضلت وأضلت، فأخذت الأحكام الشرعية، وصرّفتها في بواطنهم؛ وما تركت من حكم الشريعة، في الظواهر، شيئا تسمَّى ((الباطنية))، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة » [1] ومنها على سبيل المثال

[1] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 158.

لا الحصر بعض ما جاء في تفسير أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي المسمى ((حقائق التفسير))، الذي قال فيه الحافظ الذهبي : « وَفِي حَقَائِقِ تَفْسِيْره أَشْيَاءُ لاَ تسوَغُ أَصْلاً، عَدَّهَا بَعْضُ الأَئِمَّة مِنْ زَنْدَقَةِ البَاطِنيَّة » [1]

وقال فيه السيوطي : « وإنما أوردته في هذا القسم (**يقصد قسم المبتدعة من المفسرين**) لأن تفسيره غير محمود» [2]، ناهيك عن تفسير ابن عربي وفتوحاته وفصوص حكمه الطافحة بباطنية واضحة في تأويل الكثير من الآيات القرآنية، جعلت أبا العلا عفيفي يقول عنه : « كاد بمنهجه الخطير في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد » [3]، وهو الشيء الذي لاحظه عليه في منهجه المتبع في كتاب فصوص الحكم، حيث جعل لكل حكمة معنى باطنيا مفهوما من الآيات التي أنزلت في حق الأنبياء السبعة والعشرين الذين تناولهم في كل فص من فصوصه، من مثل ((فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية))، ((فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية))، ((فص حكمة علوية في كلمة موساوية))، ((فص حكمة فردية في كلمة محمدية))، فمثلا نجده يقول في الفص الموسوي مؤولا التابوت المذكور في قوله تعالى : ﴿ أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ ﴾ [طه : 39]، بقوله : « أما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم : فالتابوت ناسوته، واليمُّ ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم، مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية

---

[1] - أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، تح : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط03، 1985، ص252.

[2] - جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين العشرين، تح : علي محمد عمر، دار وهبة، القاهرة، مصر، ط01، 1396ه، ص98.

[3] - أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، مرجع سبق ذكره، ص 13.

والخيالية، التي لا يكون شئ منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري... »[1]

مما سبق ندرك خصوصية تلقي النص القرآني عند المتصوفة، وأنها إنما تقوم على قارئ خاص له من المقومات الروحية التي تجعله مؤهلا دون غيره في فك مغاليق آي القرآن، وإدراك مراد الله، الذي خاطب به الخلص من عباده، ممن حباهم بمعرفة حقيقة كتابه واستبطان مدلولاتها، بعيدا عن سلطة العقل والنقل على السواء، فالنص القرآني بهذا المعنى موئل لممارسة فعل التأويل الحقيقي، الذي لا سبيل لإدراك باطن نص القرآن إلا من خلاله، يقول أدونيس ملخصا هذا المعنى : « هذا يعني أن إدراك الحقيقة لا يتم استنادا إلى العقل أو إلى النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي »[2]، فالصوفية يرون أن القرآن الكريم بوصفه كلام الله المنزل على قلب نبيه، قد جعل فهمه للمؤمنين من أمته، الذين اختصهم الله بمعيته وبفتحه وبمعرفته، يقول ابن عربي مقررا هذا المعنى : « هم أحق بشرحه، وبيان ما أنزل فيه، من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضا تنزيلا من عند الله على قلوب أهل الله »[3]

المعنى الباطني للعبادة وجدل الحقيقة والشريعة :

إذا كان الفقهاء ينظرون إلى العبادة باعتبارها أحكاما شرعية ظاهرة تدخل تحت مظلة التكليف، والتي هي إما واجبة أو مباحة أو محرمة أو مستحبة أو مكروهة، والتي لها من الشروط والكيفيات والأركان والفروض والسنن، والتي تشكل في مجملها

---

[1] - محي الدين بن عربي، فصوص الحكم ، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان، دط، دت، ص 198.

[2] - علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 91.

[3] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 269.

المعنى الظاهري للعبادة الداخل في حيز الإسلام، فإن الصوفية ينظرون إلى العبادة نظرة تنتقل من إطار المعنى الظاهري السابق إلى معنى باطني / روحي يكمِّله - ولا ينفيه على حسب اعتدال محققي الصوفية - من هذا المنطلق جاءت جدلية المعنى الظاهري والباطني للعبادة ـ وبرز للوجود طائفة الفقهاء أو علماء الرسوم، وطائفة الصوفية أو علماء الحقائق أو الأسرار .

إن طائفة الصوفية بنظرة دوغمائية عند الكثير منهم يرون أن الفقه / والفقهاء قد ضيقوا واسعا من الدين عندما نظروا للعبادة نظرة أُحادية، لا تكاد تغادر الظواهر والأشكال والرسوم، بحيث صارت كتبهم دليلا ظاهريا جافا لمفهوم العبادة، فـ « عكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات، وأصول المعاملات، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن يتغلغلوا إلى الباطن حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب »[1]

إذا أردنا تأصيل قضية النظرة الثنائية للعبادة ظاهريا وباطنيا، فلا شك أنَّ الأمر لم يكن مطروحا في عهد النبوة وعصر الصحابة، فقد عاشوا الإسلام في بعديه بوعي كامل بأهميتهما وتكاملهما، فالمطالع لسيرهم يجد التمازج واضحا بين أعمال الجوارح وأعمال القلوب، بل إن السنة القولية زيادة عن السنة الفعلية للنبي صلى الله عليه وسلم، وما أثر من أخبار عن الصحابة تسير في هذا المنحى، وقد استمرَّ هذا الحال مع التابعين، ولعل السرَّ في هذا هو عميق فهمهم للدين وأنه لا يمكن أن يقوم على الظاهر بمعزل عن الباطن ولا العكس، فهما كجناحي طائر لا يستقيم أمره إلا بهما، يذهب كثير من الدارسين إلى أن أول نصٍّ أشار للتفريق في العبادة أو الدين بين ظاهره وباطنه يرجع إلى ما كتبه وهب بن منبه لمكحول (113ه) فيه قوله : « إنكَ امرؤٌ قَدْ أصبْتَ بِما ظَهر مِن عِلْمِ الإِسْلام شَرفًا فَاطْلُبْ بِمَا بَطَنَ مِنْ عِلْمِ الإِسْلام

[1] - أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، مرجع سبق ذكره، ص 27 - 28.

مَحَبَّةً وَزُلْفَى »[1] فهذا النص ظاهرٌ في تقسيم الدِّين إلى ظاهر وباطن، فكأن ابن منبه نبَّه مكحولا إلى أن يتجاوز أحكام الدين الظاهرة من حلال وحرام، إلى أحكامه الباطنة أو قل رسوم الشريعة إلى أسرار الحقيقة، التي تورث القلب خشية لله ومحبة له، وابن منبه في هذا لم يأت بجديد، أو قل بأمر يحسب له، فنصوص القرآن الكريم ملآى بالإشارات الدالة إلى انقسام العلماء : إلى عالم بأمر الله (الشريعة)، وعالم بالله (الحقيقة)، من ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً (107) وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولاً (108) وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً (109) ﴾ [الإسراء : 107 - 109]، فالعلم الحق هو من أورث صاحبه عبودية الله ظاهرا وباطنا، والعلماء المحمودون هم من يخشون الله ويرهبونه، وهذان الوصفان هما من أعمال القلوب الباطنة، يقول الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ [فاطر : 28]، وفي هذا المعنى يقول أَبُو مُحَمَّد رويم بْن أَحْمَد البغدادي (ت303ه) مبينا ما يميز الصوفية عن غيرهم : « قعودك مَعَ كُل طبقة من النَّاس أسلم من قعودك مَعَ الصوفية، فَإِن كُل الخلق قعدوا عَلَى الرسوم، وقعدت هذه الطائفة عَلَى الحقائق، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع، وطالب هَؤُلاءِ أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق، فمن قعد معهم وخالفهم فِي شَيْء مِمَّا يتحققون بِهِ نزع الله نور الإيمان من قلبه »[2]

من هذا المنطلق نجد في كتب القوم تأويلات ورؤى باطنية للعبادات المختلفة، بحيث تغدو بمجملها إطارا روحيا وذوقيا موازيا، فليست الطهارة الفقهية إزالة النجاسات أو غسل البدن بما يُرفع معه الحدث الأصغر أو الأكبر، وإنما هي مع ذلك

---

[1] - أبو القاسم علي بن الحسن (ابن عساكر)، تاريخ دمشق، ج53، تح : عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 1995، ص 58.

[2] - عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 55.

تطهير الباطن من الرذائل والمعاصي والآثام والغفلة والشهوة، وهكـذا الصـلاة والزكـاة والصوم والحج وغيرها من شعائر الإسلام، فيها ظاهر وباطن ويعـدُّ كتـاب الفتوحـات المكية لمحي الدين بن عربي من المؤلفات التي اهتمت بهذا الجانـب، وتجـدر الإشـارة إلى أن مثل هـذه التـأويلات لـيس لهـا مـؤشر دلالي ثابـت، لأنـه تعتمـد عـلى الـذوق والكشف، ولهذا نجد اختلافات في تفسير حقائق العبـادات عنـد الصـوفية بمـا يفـوق أضعاف خلاف الفقهاء في العبادات نفسها، لأن خـلاف الفقهـاء يقـوم عـلى اعتبـارات أخرى خاصة بثبوت الدليل من عدمه، أو عمومه وخصوصه، ومقيده ومطلقه، ومبينه ومجمله، وناسخه ومنسوخه، ويقينيـة الدلالـة أو ظنيتهـا ... وغـير ذلـك، ولهـذا نجـد درجات التفاوت التأويلي في نظرة الصوفية لبعض العبادات على حسب مراتب الولاية والقرب، فليست صـلاة الخـواص كخـواص الخـواص، كخلاصـة خـواص الخـواص مـثلا وهكذا مع سائر العبادات، ولكن ما يلفت النظر عند بعـض الصـوفية هـو خـروجهم بهذه التأويلات إلى حدِّ القول برمزيتها، وأنها يمكن أن تأدَّى بخلاف ما هي عليه شرعا، ومن هذا المزلق إن صحَّ التعبير جاءت مقولة سقوط التكاليف عن العارف المتحقـق، كما هو عند كثير من المنحرفين؛ الذين فسَّروا اليقـين في قولـه تعـالى : ﴿ وَاعْبُـدْ رَبَّـكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [الحجر : 99]بالوصول إلى درجـة المعرفـة الكاملـة، فمـن وصـل فقد سقط عنه وصف التكليف، ومعلوم باتفاق المفسرين، أن اليقين يراد بـه في الآيـة الموت، وهذا ما فهمه النبي صلى اللـه عليه وسلم وصحابته معه، فقد عبـدوا اللـــه حتى أتاهم اليقين، وما نمثل به في هذا الصدد ما يُؤثر عن الحلَّاج (ت309 ه)من أنَّه أعلن إمكانية قضاء مناسـك الحـج في البيـت دون الحاجـة إلى الـذهاب إلى المشـاعر المقدسةـ ويقال : إنه من أسباب قتله.

أما إذا انتقلنا لابن عربي في فتوحاتـه، فإننـا سـنجد الرؤيـة الصـوفية الجامعـة بـين الشريعة والحقيقة، وبين الظاهر والباطن، بحيث نلمح فيه مرة الفقيه المتمـرس بالفقـه، ومرة الصوفي الطافح بالعرفان، حيث « يشرح المسـألة الفقهيـة، وحكمهـا الشرعـي، كـما

يفعل أهل الظاهر، ثم يعقب عليها بما يسميه ((الإشـارة))، ويبـين أثرهـا في القلـب» [1]، حتى إنه يبدأ جزأه الخامس من فتوحاته بالطهارة وينهي جزأه الثاني عشر بالحج، وفيها جمعٌ لأركان الإسلام الخمسة ظاهرها وباطنها، أو قـل جمـعٌ بـين عمـل الجـوارح وعمـل القلب، يقول ابن عربي : « فاعتنيت بهذه الخمسة لكونها من قواعد الإسـلام التـي يُبنـى الإسلام عليها، وهي كالأركان للبيت، فالإيمان هو عين البيت ومجموعـه و ((بـاب البيـت))، الذي يُدخل منه إليه، وله مصراعان : وهما التلفظ بالشـهادتين، وأركـان ((البيـت)) أربعة : وهي الصلاة والزكاة والصيام والحج » [2]

إنَّ من تأمل منهجه الفقهي يظن أنه ظاهريٌ على طريقة ابن بلـده ابـن حـزم، وهو الحق في كثير من المسـائل الفقهيـة، ولكنـه يغلِّـب باطنيـة العبـادة عـلى ظـاهر حكمها الشرعي، فهو إن صح التعبير ظاهري في الشريعة، باطني في الحقيقة، وهو إلى الثاني أقرب في مجموع ما تناوله في كل عبادة أو مسألة فقهية.

وابن عـربي في تناولـه للعبـادات المختلفـة، التـي عـزم أن يفـرد لهـا كتابـا عـلى طريقة الفقهاء[3]، لم يشذ عن النهج الصوفي الذي يربط بين ظاهر عمل العبد وباطنه، فكلاهما مطلوب لا غنى عنه، وهذا أكبر دليل على أن الرجل- في غالب أمره- لا ينحو منحى رمزيا في نظرتـه للشريعـة، كـما هـو الشـأن مـع معطـلي الشريعـة ومسـقطي تكاليفها، فالإنسان مخاطب في كليته بأحكـام الشرع الظـاهرة والباطنـة، يقـول في هـذا الصدد : « اعلم أن اللـه خاطب الإنسـان بجملتـه، ومـا خـصَّ ظـاهره مـن باطنـه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفَّرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم،

---

[1] - أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الـذكرى المئويـة الثامنـة لمـيلاده، مرجع سبق ذكره، ص 10- 11.

[2] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج05، ص 160.

[3] - قال في هذا الصدد : « وكان في نفسي – إن أخَّر اللـه في عمري – أن أضع كتابا كبيرا، أقرِّرُ فيه مسائل الشرع كلها، كما وردت في أماكنها الظاهرة » محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج05، ص 159.

وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل، وهـم ((أهـل طريـق الـلــه))، فإنهم بحثوا في ذلك، ظاهرا وباطنا، فما من حكم قرَّرُوه شرعا في ظواهرهم، وإلا ورأوا أن ذلك الحكم لن نسبة إلى بواطنهم، أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع، فعبـدوا الـلـه بما شرع لهم، ظاهرا وباطنا، ففازوا حين خسر الأكثرون ! »[1] وفـيما يـلي نمـاذج تشهد لرؤية الصوفية المتكاملة لأحكام الشرع :

الطهارة في الرمزية والعرفان الصوفي :

لقد جاء ذكر الطهارة في كتب الصوفية جامعا بين الـحسي والمعنـوي منهـا، وإن كان الثاني منها يأخذ الصدارة، لأن الصوفي يهمه في العبادة جوهرها وحقيقتهـا، وهـي تأخذ أهميتها بوصفها شرطا ملزما مـن شروط صـحة الصـلاة، وإذا كـان مـن معانيهـا التنزيه للعبد من الأذى في الظاهر، فإنه في الباطن تنزيهه مـما لا يرتضـيه الـلــه مـن الأفكار السيئة والأخلاق الذميمة والخواطر الخبيثة.

إنَّ طهارة الظاهر هي من مقتضيات طهارة الباطن، فـالأولى سـبيل إلى الثانيـة، فلا يعقل أن تغيب الطهارة الحسية وتحضر المعنوية، وفي هذا ينقل النقشـبندي عـن الشرنيلالي قولـه : « شرطـت الطهـارة الشرعيـة ليصير العبـد أهـلا للعبوديـة والقيـام بخدمة الربوبية، ولا ينفعه ذلك حقيقة إلا بـإخلاص الطويـة وتطهيرهـا عـن الأدنـاس المعنوية(...) ويصلح قلبه ليصح به سائر الجسد، فيطهر قلبه عـما سـوى الـلــه مـن الكونين بقطع العلائق عن جملة الخلائق، وما تطمع إليه النفوس، فلا يقصد إلا الـلـه الذي يعبد لاستحقاقه العبادة لذاته، وامتثـال أمـره ملاحظـا جلالـه وكبريـاءه »[2] وفي هذا السياق الرمـزي يقـول عبـد الكـريم الجـيلي مبينـا حقيقـة الطهـارة : « فـالطهر

---

[1] - الفتوحات المكية، ج 05، مصدر سبق ذكره، ص 158.

[2] - أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 214.

عبارة عن الطهارة من النقائص الكونية، وكونه يشترط بالماء إشارة إلى انها لا تـزول إلا بظهور آثار الصفات الإلهية، التي هي حياة الوجود، لأن الماء سر الحياة » [1]

أمـا إذا انتقلنـا إلى ابـن عـربي، فسـنجده قـد ذكـر كـل مـا يخـصُّ الطهـارة ومتعلقاتها، كما هي في كتب الفقه، فقد أتى في مقدمة باب الطهارة بأبيات من الشعر (28 بيتا)، أجمل فيها ما فرَّقه بعدها من قضايا الطهارة، حيث يقول في آخرها[2]:

فَهَـذَا طُهُـورُ العَـارِفِينَ، فَـإِنْ تَكُـنْ مِنْ أَحْزَابِهِمْ تَحْظَى بِتَقْرِيـبِ مُصْطَفَى

إِذَا كَـانَ هَـذَا ظَـاهِرُ الأمْـرِ فَالَّـذِي تَـوَارَى عَـنِ الأبْصَـارِ أَعْظَـمُ مُنْـتَشَى

هذا وقد شـفع الحكـم الفقهـي بالحكمـة والسر البـاطني منهـا، بحيـث إنـه لم يستثن لا صغيرة ولا كبيرة تخص باب الطهارة إلا أفاض في ذكر مـا يتعلـق بهـا، حيـث جعل أغلب الجزء الخامس مـن فتوحاتـه لهـا، بـل إنـه اسـتطرد حتـى في ذكـر بعـض القضايا العرفانية واللغوية والأصولية والكلامية، التي يظهر أنها بعيدة عن هذا الباب، ولكنها لها علاقة روحانية بوجه مـن الوجـوه، مـن ذلـك كلامـه عـن ((مرتبـة الـروح ومرتبة الجسد))، ((العذاب في جهنم على مراتب وطبقـات))، ((العـرب في كلامهـا تقابل الزائد بالزائد))، ((كل مسـألة نظريـة لابـد مـن الاخـتلاف فيهـا))، ((الأمـور العوارض لا تعارض بها الأصول))، ((العبد حجاب عـلى الحـق))، ((قـرائن الأحـوال تعيِّن ما كان مبهما))، ((القياس في الأحكام الشرعية))، ((لا يلزم المقلِّد البحـث عـن دليل من قلَّد))، ((نسبة " القدم " و" الهرولة " إلى اللـه))، ((التغرب عـن مـوطن الأنوثة))... وغيرها من المسائل.

---

[1] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 267.

[2] - الفتوحات المكية، ج 05، مصدر سبق ذكره، ص 133.

إن محاولة الإحاطة بحقائق وأسرار الطهارة من منظور ابن عربي في فتوحاته المكية فقط لهو من الصعوبة بمكان، ولهذا ستختصر الدراسة أهم المحطات العرفانية التي تكلم عنها هو وغيره من محققي الصوفية في جدول يضم الطهارة من وجهة نظر فقهية والدلالات العرفانية المستنبطة منها :

الطهارة ومتعلقاتها	الدلالات العرفانية المستنبطة منها
الطهارة المعنوية (الروحية)	طهارة النفس من سفساف الأخلاق ومذمومها، وطهارة العقل من دنس الأفكار والشُّبَه، وطهارة السرِّ من النظر إلى الأغيار.
الطهارة العامة (الغسل)	الفناء الذي عمَّ الذات
الطهارة الصغرى (الوضوء)	هو تنبيه على مقامات معلومة، وتجليات شريفة (القوة، الكلام، الأنفاس، الصدق ، التواضع، الحياء، السماع، الثبات)
الماء المتطهر به (ماء المطر)	يماثل العلم الإلهي
الماء المتطهر به (ماء العيون والأنهار)	العلم العقلي المستقى من الفكر البشري
غسل اليدين	من لوازم غسلهما الاتصاف بالكرم والسخاء والإيثار وأداء الأمانات
المضمضة	إشارة إلى التطهر من الشرك
الاستنشاق	إشارة إلى وجوب لزوم الذلة والافتقار، والبعد عن الكبر
غسل الوجه	لازمه الحياء من الله أن لا يراك حيث نهاك، ويفقدك حيث أمرك، والمراقبة لآثار الله في القلب
غسل الذراعين إلى المرفقين	إشارة إلى التوكل

مسح الرأس	المحـل الجـامع للقـوى الظـاهرة والباطنـة (الرئاسة الكاملة)
مسح الأذنين	استماع القول الحسـن (القـرآن الكـريم وذكـر اللـه)
غسل الرجلين	مــن لوازمــه تطهــير البــاطن بالســعي إلى الجماعات، والثبـات يـوم الزحـف، وتـرك المشي بالنميمة، والبعد عن الخيلاء...
المسح على الخفين	نشأة الجسم ونشأة الروح

مما سبق يمكن أن نلحظ أن الصـوفية قـد أحـاطوا الأحكـام الشرعيـة للطهـارة بسياج عرفاني يقوم على تأويل متعلقاتها تـأويلا يقـوم عـلى جـانبين متكـاملين يحيـل أحدهما إلى الآخر : « جانب أخلاقـي؛ وقـد وضحه ابـن عـربي جيـدا في إزالـة السـوء والقبح وما شابه ذلـك، وجانـب إشراقـي؛ وهـو الاسـتعداد بطهـارة القلـب للترقـي في المقامات والأحوال، ومن ثم من الذكر إلى المذكور، ومن الظـل إلى النـور، والـدخول في الحضرة الإلهية» [1]

الصلاة في الرمزية والعرفان الصوفي :

لقد أولى الصوفية الصلاة بالعناية والاهتمام، فأكثروا القول فيها، ظاهرا وباطنا، لأنها المعراج إلى اللـه تعالى، فهي البداية والنهاية، وهي « عـماد الـدين، وقـرة عـين العـارفين، وزينـة الصـديقين، وتـاج المقـربين » [2]، وفيهـا مـن المقامـات والأحـوال والأسرار والحقائق ما جعل القـوم ينظـرون إليهـا نظـرة رمزيـة في كـل شرط أو ركـن أو فرض أو سنة فيها، فـ « مقام الصلاة، مقام الوصـلة، والـدنو، والهيبـة، والخشـوع،

[1] - كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، دار الأمين، القـاهرة، مصر، ط 01، 1997، ص 157.

[2] - أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 203.

والتعظيم، والوقار، والمشاهدة، والمراقبة، والأسرار، والمناجاة مع اللـه تعالى، والوقوف بين يدي اللـه تعالى، والإقبال على اللـه تعالى، والإعراض عما سوى اللـه تعالى »[1]

فإذا تأملنا المعنى اللغوي للصلاة في كتب الصوفية، فإننا نجد أغلبهم لم يخرج عن المتداول عند العلماء، فابن عربي، يجمل هذه المعاني بتعلقها بالحق تعالى والنبي صلى اللـه عليه وسلم والملائكة والناس في الدلالات التالية [2]:

1/ فإضافتها إلى اللـه تعالى يقصد بها المعنى الشامل الدَّال على صفة ((الرحمة))، وهذا الوصف يمكن أن ينتقل للخلق، مع ضرورة التأكيد على اختلاف وصف الرحمة الإلهية والبشرية، ورحمة اللـه تقتضي إخراج العباد من الظلمات إلى النور، ومن الشقاوة إلى السعادة، بدليل قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً ﴾ [الأحزاب : 43]

2/ وإضافتها إلى الملائكة يقصد بها الاستغفار والدعاء للمؤمنين، والتي تأخذ هي أيضا معنى الرحمة، ودليلها الآية السابقة الذكر.

3/ وأما إضافتها للنبي صلى اللـه عليه وسلم، وباقي للعباد فتدلُّ على الدعاء والتسبيح، بحمده جل وعلا، وهو المعنى المذكور في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ [النور : 41]، وأما صلاة العبد على النبي صلى اللـه عليه وسلم، فيقصد بها الدعاء له بالوسيلة والمقام المحمود، أما دلالة صلاة اللـه على رسوله صلى اللـه عليه وسلم، فيقصد بها ذكره في الملأ الأعلى، وهي الرحمة الأخص منه تعالى لنبيه صلى اللـه عليه وسلم.

[1] - الصفحة نفسها.

[2] - يُنظر : الفتوحات المكية، ج06، مرجع سبق ذكره، ص 47- 51.

أما حدُّها في اصطلاح الصوفية فأشهره وأجمعه ما نقله الكلاباذي عن بعض العارفين قوله : « معنى الصَّلَاة التَّجْرِيد عَن العلائق والتفريد بالحقائق » [1]، ويقول الجيلي أيضا : « وأما الصلاة : فإنها عبارة عن واحدية الحق تعالى، وإقامتها إشارة إلى إقامة ناموس الواحدية، بالاتصاف بسائر الأسماء والصفات » [2] وهذا المعنى تقريبا هو الذي قرره ابن عربي بقوله : « هي حضور القلب لتلقي تجليات الصفات» [3]، وهو عين مفهوم المشاهدة.

إن هذه الدلالات التأويلية التي اهتم بها العرفاء من أهل الله، هي أمر زائد على اهتمامات العامة، ومن ورائهم أهل الظاهر من الفقهاء وأصحاب الرسوم، الذين ينظرون للصلاة في هيئاتها وشروطها وأركانها ونوافلها وآدابها دون التعمق في جوهرها وحقيقتها...

ولأهميتها جعل لها ان عربي جزئين من فتوحاته المكية (السادس والسابع)، وطرفا من الجزء الثامن، عدا ما ذكره في كتبه الأخرى وبخاصة تفسيره، وفيما يأتي جدول يبين الدلالات الرمزية لشروط وأركان وفرائض الصلاة، أو ما يمكن الاصطلاح عليها بـ ((متعلقات الصلاة)) [4] :

الصلاة ومتعلقاتها	الدلالات العرفانية المستنبطة منها
النية	انعقاد القلب في التوجه إلى الحق

[1] - أبو بكر الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلّق عليه وخرج آياته وأحاديثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،ط01، 1993، ص 161.

[2] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 267.

[3] - محي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، ج01، تح : مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط03، 1981،ص 45.

[4] - يُنظر : عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 267 – 268، وأبو نصر الشراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 203 - 209.

استقبال القبلة	التوجه الكلي في طلب الحق
تكبيرة الإحرام	إشارة إلى الجناب الإلهي الأوسع
قراءة الفاتحة	ظهـــور الأسرار الربانيـــة تحـــت الأسرار الإنسانية
الركوع	شهود انعدام الموجـودات الكونيـة تحـت موجـود التجليـات الإلهيـة أو هـو مقـام محو الصفات البشرية
القيام من الركوع	مقام البقاء
السجود	سـحق آثـار البشريـة ومحقهـا باسـتمرار ظهور الذات المقدسة (إتمام فناء الذات)
الجلوس بين السجدتين	التحقق بحقائق الأسماء والصفات
السجدة الثانية	إشارة إلى مقام العبودية (وهـو الرجـوع من الحق إلى الخلق)
التشهد	إشارة إلى الكمال الحقي والخلقي (مقـام الكمال)

وفيما يأتي يجمل الطوسي آداب الصلاة كـما ينبغـي لهـا أن تكـون، وذلـك في قوله : « للصلاة أربع شُعَبٍ؛ حضور القلب في المحراب، وشهود العقل عند الوهَّاب، وخشوع القلب بلا ارتياب، وخضوع الأركان بلا ارتقاب؛ لأن عند حضور القلب رفع الحجاب، وعند شهود العقل رفع العتاب، وعند خشوع القلب فتح الأبـواب، وعنـد خضوع الأركان وجود الثواب، فمن أتى بالصلاة بلا حضـور القلـب، فهـو مصلٍّ لاهٍ، ومن أتاها بلا شهود العقل، فهو مصلٍّ ساهٍ، ومـن أتاهـا بـلا خشـوع القلـب فهـو

مصلٍّ خاطئ، ومن أتاها بلا خضوع الأركان، فهو مصلٍّ جافٍ، ومن أتمَّها فهو مصلٍّ واف »[1]

الزكاة في الرمزية والعرفان الصوفي :

إذا كان الصوفية يتبرمون من الدنيا ويزهدون فيها، وفي متعها، فإنَّ حالهم الغالب عليهم هو الفقر، والخروج مما عندهم من أي درهم أو دينار أو متاع زائد، بل إنَّ بعضهم يفتخر بأنه لم تجبْ عليه زكاة قط، لأنه لا يحول عليه الحول، وهو يملك نصابا ليخرجه، وفي مقابل ذلك كانوا يتورعون من أخذ مال الزكاة، وإن كانوا من أصحابها المستحقين لها، بل يعطونها للضعفاء وأصحاب الحاجات، وهذا مقام أدنى من مقام من لا يريدها لنفسه و لا لغيره شفقة عليهم منها، ومعاملة الغير معاملة النفس، بل إن منهم الغني، الذي لا يحول عليه حول، وليس له من ماله شيء.

وقد جاء ذكر الزكاة في القرآن مقترنا بالصلاة، لأهميتها في تهذيب النفس و تصفية الروح من أمراض البخل والشح، وإشاعة لمعاني التكافل والرحمة بين الناس، وتعدُّ أية التوبة، التي يقول الله تعالى فيها : ﴿ ((خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة : 103]، هي من الآيات القلائل التي لا تخاطب الصوفية، خطابا عمليا؛ لأنهم في الأصل لا مال لهم حتى يزكُّونه، يقول أبو عبد الله بن خفيف : « ما وجبت علي زكاة الفطر أربعين سنة »[2] وإن كانت مقاصد الزكاة المذكورة في الآية (التطهر والتزكية)، هي شعار سلوكهم في كل ما يتعبدون به الله تعالى.

لقد فهم الصوفية عن الله تعالى فيما يخصُّ المال من أنه متاع زائل، وأنهم مستخلفون فيه، فهو من الله، ويجب أن يعود إلى إليه، وذلك بإنفاقه في وجوه الخير،

[1] - أبو نصر الشراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 209.

[2] - عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص310.

يقول اللـه تعالى: ﴿ آمِنُوا بِاللـهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ [الحديد : 7]، يقول ابن عربي معلقا على هذه الآية : « أي هذا المال، مَالَكُمْ منه إلا ما تنفقون منه، وهو التصرف فيه، كصورة الوكلاء، والمال لله، وما تبخلون به، فإنكم تبخلون بما لا تملكون؛ لكونكم فيه خلفاءَ، وعلى ما بأيديكم منه أمناءَ » [1] ولهذا هم فهموا أن فريضة الزكاة مرتبطة بمقام الشكر، لأن المال نعمة للرجل الصالح - كما جاء في الحديث -، والنِّعم إنما تدوم بالشكر، وقد ربط الصوفية مفهوم الزكاة بتطهير النفس والجوارح من كل ما يضرهما يقول أبو حامد الغزالي في هذا المعنى : « وعن كل جزء من أجزائك زكاة واجبة لله، فزكاة القلب التفكر في عظمته وحكمته وحجته ونعمته ورحمته، وزكاة العين النظر بالعبرة والغض عن الشهوة، وزكاة الأذن الاستماع إلى ما فيه نجاتك، وزكاة اللسان النطق بما يقربك إليه، وزكاة اليد القبض عن الشر، والبسط إلى الخير، وزكاة الرجل السعي إلى ما فيه صلاح قلبك وسلامة دينك » [2]، فمن سهلت عليه التزكية الباطنية (الروحية)، فلا شك أن التزكية الظاهرية (المالية) أسهل، بل إن الثانية هي ثمرة للأولى، من هذا المنطلق فهم ابن عربي أن تزكية النفوس أهم من تزكية الأموال، يقول في هذا : « فالزكاة في النفوس آكدُ منها في الأموال، ولهذا قدمها اللـه في الشراء، فقال : ((إِنَّ اللـهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ)) [التوبة : 111]ثم قال : ((وَأَمْوَالَهُم)) » [3]

إنَّ المتتبع لنصوص الصوفية الأوائل يلحظ أنهم لم يتناولوا « الجانب الباطني للزكاة بالتفسير والتأويل، فقد كانت محصلة أقوالهم تدعو إلى التصدق والجود، وتشير

[1] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج08، مرجع سبق ذكره، ص 198 - 199.

[2] - أبو حامد الغزالي، مجموعة الرسائل، تح : إبراهيم محمد أمين، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، دت، ص 236.

[3] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج08، مرجع سبق ذكره، ص 216.

بشكل خاص إلى الزهد والفقر اللذان هما من المقامات الأساسية في الطريق الصوفي » [1] قصارى ما نجده عندهم، هو قصص وأقوال داعية إلى إنفاق المال، والزهد فيه، وقطع الشواغل التي تحول دون إفراد الله بالطلب والقصد، حيث إن جلَّ كتب الصوفية وطبقاتهم، تدور في هذا الفلك، ولعل ابن عربي والجيلي يعدّان من أوائل من تطرق لرمزية الزكاة، فيقول فيها الجيلي - مثلا - الزكاة : « عبارة عن التزكي بإيثار الحق على الخلق، أعني يؤثر شهود الحق في الوجود على شهود الخلق » [2] أما ابن عربي فقد خصَّها بتفصيل كبير، كما هو وارد في كتب الفقه، وأتبع الظاهر منها بجانبها الباطني والروحي، ذاكرا عديد القضايا العرفانية والنفسية، منها ((الزكاة من حيث هي صدقة شديدة على النفس))، ((وجوب الزكاة في النفوس كوجودها في الأموال))، ((حظ الزكاة من الأسماء الإلهية))، وفيما يلي ذكر لبعض متعلقات فريضة الزكاة على حسب الرؤية الأكبرية :

الزكاة ومتعلقاتها	الدلالات العرفانية المستنبطة منها
مفهوم الزكاة	تطهير النفس من حظوظها ورغباتها الأرضية، والاتصاف بأخلاق الحق من الجود والسخاء
شروط الزكاة : الإسلام	المسلم : المنقاد إلى ما يراد منه
الحرية	الحرُّ : المتصف بتمام العبودية، فلا مِلك عليه في وجوده لأحد من خلق الله عز وجل.
البلوغ	البالغ : هو المميز بين ما يستحقه ربُّه وما لا يستحقه
العقل	العاقل : من يعقل عن الله ما يريد منه في خطابه أياه

[1] - كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص 181- 182.
[2] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 268.

النصاب	المالك للنصاب ملكا تامًّا : ملكه للنصاب هو عين وجوده بالله دون نقص
الأصناف الثمانية التي فيها الزكاة	إشارة إلى : البصر والسمع واللسان واليد والبطن والفرج والقدم والقلب.

الصوم في الرمزية والعرفان الصوفي :

لقد جاء في فضل الصيام من الأيات والأحاديث، التي يضيق المقام بذكرها، والتي شكلت عند الصوفية الأساس المعرفي والسلوكي، الذي ارتكز وا عليه، فارتبط عندهم بعدة مقامات كالفقر والجوع والصبر والورع والزهد، وعده الصوفية نصف الطريق إلى الله، وبعضهم عده الطريق كله، لاشتماله على أبواب الخير، ولأن صاحبه في عبادة دائمة لا انقطاع فيها، يقول الطوسي مبينا حقيقة الصوم : « صحة الصوم وحسن أدب الصائم في صومه، صحة مقاصده، ومباينة شهواته، وحفظ جوارحه، وصفاء مطعمه، ورعاية قلبه، ودوام ذكره، وقلة الاهتمام بالمضمون من زرقه، وقلة ملاحظته لصومه، ووجله من تقصيره، والاستعانة بالله على تأديته » [(1)]، وقد أكثروا من ذكر القصص عن العباد والزهاد وكثرة صومهم، مع عدم الإفطار أياما، إلا على خبز الشعير أو الماء القراح.

ولعلَّ أهم حديث اتخذه الصوفية نبراسا في طريقهم إلى الله هو قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي فيما يرويه عن ربه أنه قال : « الصَّومُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ » [(2)]، وقد أكثر الفقهاء من شرحه، فتكلموا عن علة تخصيصه دون سائر العبادات الأخرى بإضافته إلى الحق تعالى، وهل هناك عبادة لا يجزي الله بها ؟ ولعلَّ

---

[1] - أبو نصر الشراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 217.

[2] - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج09، مرجع سبق ذكره، ص 143. الحديث رقم [7492]ورواه كذلك مسلم والنسائي وأحمد وابن أبي شيبة وغيرهم

هذه الشروحات لا تخرج عمَّا قاله أبـو نصر السراج الطـوسي : « فيقـال لـه معنيـان : أحدهما : أن للصوم تخصيصا من بين سائر العبادات المفترضات لأن جميع المفترضات حركات الجوارح، يتهيـأ للخلـق أن ينظـروا إليـه إلا الصـوم، فإنـه عبـادة بغـير حركـة الجـوارح، فمـن أجـل ذلـك قـال تعـالى : ((الصـوم لي))، والمعنـى الآخـر في قولـه : ((لي)) بمعنى أن الصمدية لي؛ لأن ((الصمد)) هو الذي لا جـوف لـه ولا يحتـاج إلى الطعام والشراب، فمن تخلق بأخلاقي أجزيه ما لا يخطر على قلـب بشر» [1] ، وبهـذا المعنى نعلم أن الصوم هو الحدُّ الفارق بين الروحانيـة والبهيميـة، ولهـذا شرع الـدين صوم شهر رمضان، لأن الإنسان يصل به إلى قمة مراتـب الكـمال الإيمـاني، ولهـذا جـاء بعده عيد الفطر فرحا بالجائزة التي ينالها الصائم الحق من صومه.

فإذا كان مفهوم الصوم - فقهيا - هو الإمسـاك عـن الطعـام والشراب وجميـع المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس بالنية، وهذا صوم العموم، فـإن صـوم الخصوص من الموقنين- كما يقول عنه أبو طالب المكي - هو « صوم القلب عن الهمم الدنيَّة، والأفكار الدنيوية، ثم صوم السمع والبصر واللسان عن تعدي الحدود، وصوم اليد والرجل عن البطش والسعي في أسـباب النهـى » [2]، ولهـذا فمـن لم يصـم قلبـه وجوارحه عما سبق، فهو إن كان صائما عند نفسه وعند الناس، فهو مفطر عند اللـه، لأن مقاصد الصيام وأهدافه قـد غابـت عـن صـومه، وبهـذا نعلـم أنَّ الصـوم عبـادة روحية كاملة الأركان، وهناك صومٌ عرفاني- إن صحَّ التعبير - أخص من صـوم العمـوم والخصوص، وهو قول أبو بكر الكلاباذي : « الْغَيْبَـة عَـن رُؤْيَـة الْخلـق بِرُؤْيَـة الْحـق عـز وَجـل لقَوْلـه تَعَـالَى فِي قصَّـة مَـرْيَم : ﴿ إِنِّي نَـذَرْتُ لِلـرَّحْمَنِ صَـوْماً فَلَـنْ أُكَلِّـمَ

---

[1] - أبو نصر الشراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 216.

[2] - أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج01، تـح : محمود إبراهيم محمد الرضواني ،مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط01، 2001، ص 222.

الْيَوْمَ إِنسِيّاً ﴾ [مريم : 26] » [1] أو بمعنى آخر هي « إشارة إلى الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية، ليتصف بصفات الصمدية » [2]، فعلى قدر تركه للشهوات المعبر عنها بالمقتضيات البشرية، تظهر فيه صفات الحق، وبهذا نعلم أن الصوم لا يقصد به شهر رمضان وحده، لأن الاحتراز في المفهوم الرمزي السابق للصوم، يطال حياة العبد كلها، ويعدُّ ابن عربي من محققي الصوفية الذين تناولوا الصوم من وجهيه الفقهي والباطني، بما لا مزيد عليه، وإن كان الجانب الفقهي غلب على الحضور الباطني (الرمزي)، بحيث إن محاولة الإحاطة بهما لهو من الصعوبة بمكان، ولهذا سنأخذ بعض أهم المحطات العرفانية التي تناولها في فتوحاته، بحيث تكون نماذج يتعرف القارئ من خلالها على طريقة الشيخ في مقاربته للحقيقة الباطنية لبعض متعلقات الصوم، والجدول الآتي يبين ذلك :

الصوم ومتعلقاته	الدلالات العرفانية المستنبطة منها
رمضان	الاسم الإلهي الحاكم في شهر رمضان
الفاطر	الاسم الإلهي الحاكم في ليل شهر رمضان
ليلة القدر	وقت التجلي الإلهي
هلال رمضان	إشارة إلى المعرفة الطالعة في قلوب العارفين
شاهدا رؤية الهلال	الكتاب والسنة
طلوع الفجر	علامة على طلوع شمس الاسم الإلهي
غياب شمس يوم رمضان	إشارة إلى انقضاء مدة حكم الاسم الإلهي
الجنابة والحيض	إشارة إلى الغربة، والغربة بعدٌ عن اسم الله

[1] - أبو بكر الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سبق ذكره، ص 161.

[2] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 268.

	القدُّوس
الإغماء يوم رمضان	حالة فناء
الجنون	حالة ولهٍ
الحامل	صاحب الحال
المرضع	الساعي في حق غيره
المريض	المحبوس عن الحق
المسافر	أهل السلوك في الطريق إلى الـلـه
الاعتكاف في شهر رمضان	الإقامة على الدوام مع الـلـه

من خلال ما سبق يتبين لنا أن ابن عربي ينحو منحى رمزيا في إيـراده لمتعلقـات الصيام، بحيث يؤول دلالاتهـا الوضـعية إلى عـر فانيـة أخـرى انكشـفت لـه، منهـا مـا أعرضت الدراسة عن إيراده لتوغله في رمزية بعيدة عن المعنى ولو كان إشارة، والذي يمكن أن يدخل في باب التأويل البعيد (الفاسد)، الذي لا يتماشى مع مقتضيات كـلام العرب، ولو من بعيد.

الحج في الرمزية والعرفان الصوفي :

الحجُّ من النَّاحية اللغوية يـنصرف إلى معـاني القصـد والتوجـه، أمـا في معناهـا الشرعي - بوصفه خامس أركـان الإسـلام - فهـو التوجـه إلى الـلــه بالعبـادة والنسـك والزيارة في أماكن مخصوصة وفي زمان مخصـوص، وقـد أولاه الصـوفية اهتمامـا كبـيرا لأنه عندهم يمثل قمة الاتصال بين العبد وربه، لأنه يعدُّ من أكثر العبـادات رمزيـةً في العرفان الصوفي، لأن فيه من الشعائر والروحانيات ما ليس لغيره، ولهـذا تكلَّمـوا عـن فضائله وآدابه وأسراره وما يفتح الـلـه عليهم فيه، بين من يتكلم عن حقيقته الشرعية في بعده الظاهري والباطني، ومنهم من تكلم عنه في سياقاته الرمزية والعرفانية، فأمَّا

النوع الأول فنجده مرتبطا بالزهاد والعباد من الصوفية الأوائل، أما النوع الثاني فيمكن أن نؤرِّخ له بالحلاج الذي تكلم عن الحج الرمزي، حيث « أصبح المقصود به ليس التوجه إلى الكعبة بالذات، بل التوجه لمشاهدة رب الكعبة، عبر معراج روحي، يحاول فيه السالك الوصول إلى القربة » [1]، وليس بالضرورة السفر إليها، بل إن الحج العرفاني - كما عند الحلاج - يمكن أن يكون في محل سكن الحاج، ولهذا روى المؤرخون سبب صلبه وقتله أنه أبطل شريعة الحج بقوله الذي نقل عنه : « أن الإنسان إذا أراد الحج، ولم يمكنه، أفرد من داره بيتا لا يلحقه شيء من النجاسات، ولا يدخله أحد، فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله، وفعل ما يفعله الحاج بمكة ثم يجمع ثلاثين يتيما، ويعمل أجود طعام يمكنه، ويطعمهم في ذلك البيت، ويخدمهم بنفسه، فإذا فرغوا كساهم، وأعطى كل واحد منهم سبعة دراهم فإذا، (فعل ذلك كان كمن حج) » [2] ، وهو في هذا القول إن صح عنه ذلك، معطل أحكام الشريعة على مقتضى رأي الملاحدة والباطنية كابن الراوندي وإخوان الصفا وغيرهم، ولعلَّ هذا الشطح الغالي من الحلاج يمكن عده استثناءً، حيث إن كبار الصوفية كالسهروردي وابن عربي والجيلي ، لم يذهبوا مذهبه هذا، بل إنهم ربطوا ظاهر مشاعر الحج بباطنها، ولكنهم لم ينفوا وجوب قصد بيت الله الحرام في الأشهر الحرم (ذي القعدة ودي الحجة)، فمن ذلك قول الجيلي في مفهوم الحج على حسب الطرح العرفاني العام :« وأما الحج فإشارة إلى استمرار القصد في طلب الله تعالى » [3]، والذي وإن كان يخالف تعريف علماء الفقه السابق الذكر، الذي يركز على البعد الظاهري، إلا أنه يوافق البعد المستبطن فيه، والذي لا ينكره أحد، لأن الحج الحق هو طلب التقرب إلى

---

[1] - كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص 247.

[2] - أبو الحسن علي بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج06، تح : عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997، ص 672.

[3] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 268.

الـلـه، وديمومة القصد إليه، وكما تناولنا في العبادات السابقة موقف الصوفية الرمزي منها، ستتناول الدراسة بعض ما يخصُّ الحج ومتعلقلاته (وشعائره)، والجـدول الآتي يبين ذلك [1]:

الحجُّ ومتعلقاته	الدلالات العرفانية المستنبطة منها
شعائر الحج	مقامات السلوك إلى الـلـه
الزاد والراحلة	التقوى
الإحرام	ترك شهود المخلوقات
ترك المخيط	تجـرده عـن صـفاته المذمومـة بالصـفات المحمودة
ترك حلق الرأس	ترك الرياسة البشرية
ترك تقليم الأظافر	شهود فعل الـلـه في الأفعال الصادرة منه
عدم التطيب	التجـرد عـن الأسـماء والصـفات البشريـة، للتحقق بحقيقة الذات الإلهية
ترك النكاح	التعفف عن التصرف في الوجود
ترك الكحل	الكـف عـن طلـب الكشـف بالاسترسـال في هوية الأحدية
الميقات	إشارة إلى القلب
مكة	المرتبة الإلهية
الكعبة	إشارة إلى الذات
الحجر الأسود	اللطيفة الإنسانية
الطواف (سبعة أشواط)	الأوصاف السبعة التي تمت بها الذات البشريـة (الحيـــاة، العلـــم، الإرادة، القـــدرة، الكـــلام،

[1] - يُنظر : المرجع نفسه، ص 269 – 270.

	السمع، البصر)
الصلاة خلف مقام إبراهيم	إشارة إلى مقام الخلة
ماء زمزم	علوم الحقائق
الصفا	التصفي من الصفات الخلقية
المروة	الارتــواء مــن الشرب بكاســات الأســماء والصفات الإلهية
الحلق	تحقيق الرياسة الإلهية
التقصير	درجة العيان (النزول عن درجة التحقيق)
التحلل من الإحرام	التوسع للخلق، والنزول إليهم بعدم العندية في مقعد الصدق
عرفات	مقام المعرفة باللـه
المزدلفة	شيوع المقام وتعاليه
المشعر الحرام	تعظيم الحرمات الإلهية بالوقوف مع الأمور الشرعية
منى	بلوغ المنى لأهل مقام القربة
الجمار الثلاث	هي النفس والطبع والعادة
طواف الإفاضة	دوام الترقي لدوام الفيض الإلهي
طواف الوداع	الهداية إلى اللـه بطريق الحال

جدل النبي والولي وانبثاق مقولة الحقيقة المحمدية الجامعة بين الولاية والنبوة :

إن من مفرزات مقولة الحقيقة والشريعة ظهور جدلية النبي في مقابل الولي والنبوة في مقابل الولاية، أو قل الظاهر في مقابل الباطن، وأيضا مشكلة التفاضل عنـد النبـي بـين الولاية والنبوة أيهما تحـدد حقيقتـه المميـزة، وينتقـل السـؤال أيضـا للنبـي صـلى اللــه

عليه وسلم، هل خاتمة نبوته، هي خاتمة الشريعة، أم هي خاتمة الحقيقة؟ ولعل القضية الأهم التي تناولها ابن عربي وهي اعتبار الحقيقة المحمدية هي أصل الحقائق كلها، فلولا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم لما كان هناك خلق ولا ابتلاء ولا جنة ولا نار.

ولعل النقطة الأولى التي تستوقفنا هي قضية النبوة والولاية مطلقا، وهذا لابد من الاحتكام فيه للقرآن الكريم، لأنه قد جاءت نازلة تفكُّ هذا الاشتباه، بل إن الأمر يكاد يكون محسوما، وهي قصة موسى والخضر عليهما السلام، وبدء تشكل مقولة العلم الظاهر في مقابل العلم الباطن، أو قل النبوة في مقابل الولاية، حيث جعلوا موسى يتكلم بلسان الشريعة والخضر يتكلم بلسان الحقيقة، وهي المعبر عنها بقوله تعالى : ﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً ﴾ [الكهف : 65]، فكأن موسى عنده علم من الحقيقة لأنه نبي، إلا أن الخضر أعلم بها منه، وأن الخضر - سواء أكان نبيا أم رجلا صالحا - له علم بالشريعة، إلا أن موسى أعلم بها منه، فكل واحد منهما له قدر زائد على صاحبه، ويشهد لهذا التخريج ما جاء عن ابن عباس مرفوعا للنبي صلى الله عليه وسلم : أن الخضر عليه السّلام قال: « يَا مُوسَى إِنِّي عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللهِ عَلَّمَنِيهِ لاَ تَعْلَمُهُ أَنْتَ، وَأَنْتَ عَلَى عِلْمٍ عَلَّمَكَهُ لاَ أَعْلَمُهُ » [1] وهذا هو وجه التوفيق والجمع بين الحقيقة والشريعة أو بين الظاهر والباطن.

---

[1] - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج01، مرجع سبق ذكره، ص 35. الحديث رقم [122] رواه كذلك مسلم والترمذي وغيرهم.

أما إذا تكلمنا عن النبي صلى الله عليه وسلم بوصف نبيا أو وليا (الصوفية درجوا على نعت ولايته صلى الله عليه وسلم بالحقيقة)، فهو مربط الفرص - كما يقال - عند الصوفية، وهذا يرجع لعدة قضايا ذات صلة بها، هي :

أولا : حقيقة العلاقة بين ظاهر نبوته وباطن ولايته أيهما يتكلم عنها الصوفية، وهل هناك داع لهذا التفريق من أساسه؟

ثانيا : إذا تكلمنا عن وراثة النبوة بحكم الظاهر، التي يكون أصحابها أهل الشريعة، فهل يعني هذا أن هناك وراثة أخرى يكون أصحابها أهل الحقيقة؟

ثالثا : إذا اتفقنا أن الولاية وصف لكل نبي، فهل ممكن أن نصنفها ولاية عامة يمكن أن يتقاطع معها العارفون من غير الأنبياء (الخضر على سبيل المثال)، ونصنف الولاية النبوية ولاية خاصة لأنها خاتمتها والمهيمنة على ما سبقها؟

رابعا : ما حقيقة ادعاء بعض أقطاب التصوف تجاوز حدود النبوة، كما ثبت عن البسطامي؟ هل هذا الوصف يطال حتى نبوته صلى الله عليه وسلم؟

لاشك أن تناول مثل هاته القضايا، يطرح إشكالات أخرى لا تنتهي مرتبطة بعلاقة الحقيقة المحمدية بالذات الإلهية، وعلاقتها بالوجود وأبعاده (الزمن خاصة).

بداية لابد من التأكيد أن كل ما ما تكلم عنه محققو الصوفية عن النبوة الخاصة بأنبياء الله، بوصفها تشكل المستوى الظاهر من الشرائع، فإن نبينا صلى الله عليه وسلم يدخل فيها بالتضمن الأولي، بل إن أشرف ما يقال في كل واحد فيهم، فقد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم منه شيئا، لأنه قد اجتمع فيه ما تفرق في الأنبياء قبله، وهنا نقطة لابد من التنبه لها أن النبوة بوصفها شريعة موهوبة سواء أمر بتبليغها (الرسول)، أو لم يأمر بها (النبي) فهي عامة ولا اختلاف فيها من حيث الأصل، فهي تخرج من مشكاة واحدة، وهذا هو مصداق قوله صلى الله عليه وسلم : « الْأَنْبِيَاءُ

إِخْوَةٌ مِنْ عَلَّاتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ » [1]، بل إن كل شرائع الأنبياء تأخذ ظاهرها من النبي الذي بعث بها، ومنها الشريعة الإسلامية، وتأخذ حقيقتها من باطن الحقيقة المحمدية؛ لأنها بالأساس سرُّ وجودها وتعيُّنها، يقول ابن عربي مقررا هذه الفكرة : « فروحانيته - صلى الله عليه وسلم - موجودةٌ وروحانيةَ كل نبي ورسول، فكأن الإمداد يأتي إليهم من تلك الروح الطاهرة، بما يظهرون به من الشرائع والعلوم في زمان وجودهم رسلا، وتشريعهم الشرائع، كعلي ومعاذ، في زمان وجودهم ووجوده صلى الله عليه وسلم، وكإلياس وخضر - عليهما السلام - وعيسى عليه السلام في زمان ظهوره في آخر الزمان حاكما بشرع محمد صلى الله عليه وسلم في أمته، المقرر في الظاهر، لكن لما لم يتقدم في عالم الحس وجود عينه صلى الله عليه وسلم أولا، نُسب كل شرع إلى من بعث به، وهو في الحقيقة شرع محمد صلى الله عليه وسلم، وإن كان مفقود العين من حيث لا يُعلم ذلك، كما هو مفقود العين الآن، وفي زمان نزول عيسى - عليه السلام - والحكم بشرعه » [2]، نفهم من كلام ابن عربي السابق أن النبوة المحمدية هي النبع الذي يأخذ منه الأنبياء عليهم السلام شرائعهم الظاهرة، وولايته منها يأخذون حقائقهم، يقول نصر حامد أبو زيد : « النبوة بكل مظاهرها وتجلياتها تمثل المستوى الظاهر من الشريعة، والولاية بكل مراتبها تمثل المستوى الباطن، والتفاعل بين النبوة والولاية يتمثل في أنهما جميعا مستمدان من الحقيقة المحمدية، فهما مستمدان من أصل واحد » [3] فكأن الحقيقة المحمدية هي

---

[1] - أبو حاتم محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان، ج14، تح : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1993، ص 74. والحديث صححه محمد ناصر الدين الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، ج09، دار با وزير للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط01، 2003، ص 166. الحديث رقم [6372].

[2] - الفتوحات المكية، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 293.

[3] - فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 233.

البرزخ المعرفي الفاصل والواصل في الآن نفسه بين الخلق وبين الحق، ولهذا لا سبيل لإدراك حقائق الحضرة الإلهية إلا بطرق باب حضرة الحقيقة المحمدية، ويتدرج ابن عربي في تقرير هذه الحقيقة على حسب رؤيته الكلية للوجود، حيث يرى أنه إذا كانت الحضرة الإلهية تتجلى في صور الموجودات، وكان الإنسان أعظم هذه المخلوقات بالنشأة والخلافة، كان تجلي الحق فيه أعظم وأكمل، فهو الكون الجامع والمختصر الشريف وأتمُّ مجالي الحق، ولما كان أكمل البشر هو صورة الحقيقة المحمدية الحاملة لجماع معاني الأسماء الإلهية، والمتجلية في كل نبي وولي عينا وشهودا، فهو على حدِّ تعبير الجيلي : « الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى نفسه إلا بمرآة الاسم " الله " فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل » [1] ولما كان خلق جنس البشر من آدم عليه السلام، الذي هو بدوره خلق من عناصر الوجود الأربعة : الماء والنار والتراب والهواء، كان خلقه جسمانيا كثيفا متأخرا عن خلقه روحانيا لطيفا، بوصف الأخيرة نور شع من نور محمد صلى الله عليه وسلم، المخلوق في العماء حيث كان الله ولا شئ معه، فآدم - عليه السلام - هو أب لنا في التكوين الجسماني، ومحمدا صلى الله عليه وسلم هو أب لنا في التكوين الروحاني، فإذا كان الأولياء يتفاضلون في مراتب الكمال، فمنهم الكامل والأكمل، فإنه « لم يتعين أحد منهم بما تعين به محمد صلى الله عليه وسلم في هذا الوجود من الكمال الذي قُطِعَ له بانفراده فيه؛ شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض أقواله،

[1] - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 212، 213.

فهو الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكمل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل» [1]

إنَّ الملاحظ في مجموع ما كتبه ابن عربي في حقيقة الإنسان الكامل، يرى أنه إنما جعل هذا الأخير مرادفا لآدم عليه السلام، لم يكن يقصد من هذا الكمال إلا ما كان عليه الأنبياء والأولياء، ثم نجده يجعله في دائرة أخص، وهي الحقيقة المحمدية، وهنا لابد من التنبيه إلى المخيال الصوفي لا يقصد بالحقيقة المحمدية شخص الرسول صلى الله عليه وسلم المتعين في عالم الشهود، بل يقصد بها الروح أو النور المحمدي الأزلي المخلوق من النور الإلهي، بل حتى ذكرهم للكمل من الأولياء، إنما هو فرع من الحديث عن الحقيقة المحمدية، وهذا هو الملاحظ في مؤلفات ابن عربي، وهو ما صرَّح به عبد الكريم الجيلي في قوله : « مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي، إنما أريد به محمدا صلى الله عليه وسلم، تأدبا بمقامه الأعلى ومحله الأكمل الأسنى » [2]

وبهذا تصبح الحقيقة المحمدية- في نظر ابن عربي - هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، وهذا هو معنى قول النفري في موقف من مواقفه : « وقال لي أنت معنى الكون كله » [3] وترجع هذه المكانة التي نالتها الروح المحمدية في الأزل لما خُصَّ به من كمال له قابلية استيعاب وتمثل الأسماء والصفات الإلهية المتجلية فيه، فإذا كان كل فرد من الموجودات يعتبر مجلى خاصا لبعض الأسماء الإلهية، فإن النور المحمدي انفرد بأنه تجلي الاسم الأعظم الجامع لجميع تلك الأسماء، وهو الله، ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة (جمع كمالات الأسماء والصفات) ومرتبة التعين (التجلي)

---

[1] - المصدر نفسه، ص 207.

[2] - الصفحة نفسها.

[3] - محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف ويليه المخاطبات، مرجع سبق ذكره، ص 05.

الأول الذي تعينت به الذات الأحدية، فهو كان مذ كان الـزمن، فدورتـه دورة الـزمن، يقول ابن عربي : « اعلم - أيدك اللـه - أنه لما خلق اللـه الأرواح، المحصـورة المـدبرة للأجسام، بالزمان عند وجود حركة الفلك، لتعيين المدة المعلومة عند اللـه، وكان عند أول خلق الزمان بحركته، خلق الروح المدبرة؛ روح محمد صلى اللـه عليه وسـلم، ثـم صدرت الأرواح عند الحركات، فكان لهـا (أي لـروح محمـد)، وجـود في عـالم الغيـب دون عالم الشهادة، وأعلمه اللـه بنبوته وبشره بها، وآدم لم يكن إلا كما قـال : ((بـين الماء والطين))، وانتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد صلى اللــه عليـه وسـلم، إلى وجود جسمه، وارتباط الروح به (فعند ذاك) انتقل حكـم الزمـان في جريانـه إلى الظاهر، فظهر محمد صلى اللـه عليه وسلم بذاتـه جسـما وروحـا، فكـان الحكـم لـه باطنا أولا، في جميع ما ظهر مـن الشرائـع عـلى أيـدي الأنبيـاء والرسـل - سـلام اللــه عليهم أجمعين - ثم صار الحكم لـه ظـاهرا : فنسـخ كـل شرع أبـرزه الاسـم البـاطن، بحكم الاسم الظاهر » [1]

فدروة اسمه صلى اللـه عليه وسلم الظاهر هي امتداد واستكمال لـدورة اسـم الباطن، الذي حصَّله منذ البدء، فكل باطن لنبي فهو من حقيقـة مـن حقـائق اسـمه صلى اللـه عليه وسلم الباطن، وكل ظاهر مـن ظـواهرهم، فهـي مـن مشـكاة اسـمه الظاهر.

إن وراثة الولاية الخاصة المتعلقة بالنبي صلى اللــه عليـه وسـلم تجرنـا للكـلام على التعينات الكمالية المستمدة من الحقيقة المحمدية، ونقصد هنا بالتحديد مفهوم ((القطب)) بوصفه موضع نظر اللـه وحفظه ومعيته، من العالم في كل زمان، خُلـقَ على قلب محمد صلى اللـه عليه وسلم، فهو باطن خاتم النبوة، ويُسمَّى غوثا لالتجاء الملهوف إليه، ولا يمكن أن يكون قطبان في زمن واحد، وهو نوعـان : قطبيـة صـغرى؛

[1]- الفتوحات المكية، ج 02، مصدر سبق ذكره، ص 330 - 331..

صاحبها يعمل في عالم الشهادة الحسي، وهو لا يموت حتى يستخلف في مقام القطبية أقرب بدلٍ منه، وقطبية عظمى؛ ومجال علمه يستغرق عالمي الغيب والشهادة، وهو لا يقوم أحد مقامه، فهو خليفة الله في تصريف أمور الكون، وهو بالنسبة للوجود كالروح للجسد، فإذا فقدت الروح فقد الجسد، يقول ابن عربي موضحا هذه الفكرة: « إذا نظرت في العالم وحده، دون إنسان، وجدته كالجسم المسوَّى بغير روحٍ، فكمال العالَم بالإنسان، مثل كمال الجسد بالروح، فالإنسان منفوخ في جسم العالم » [1]

إذن فالقطب هو امتداد للحقيقة المحمدية الكاملة ووارث شرعي لها، ولا يمكن أن يخلو زمان منه، ولهذا فالحقيقة المحمدية في الأصل أبدية لا حدود لها، ولكن هنا لابد من الإشارة إلى أنه إذا كانت هناك خاتمة للنبوة، فهناك في مقابل ذلك خاتمة للولاية العامة بعيسى عليه السلام، هناك من يرى أنها لابن عربي، ولكن هذا الأخير ينسبها لغيره، وذلك في قوله : « وللولاية المحمدية، المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ختمٌ خاصٌّ، هو في الرتبة دون عيسى عليه السلام، لكونه رسولا، وقد ولد في زمننا ، ورأيته أيضا، واجتمعت به، ورأيت العلامة الختمية التي فيه، فلا وليَّ بعده، إلا وهو راجع إليه » [2] ، ويمكن أن يكون يقصد نفسه بلا تصريح بعدا عن تبعات هذا الادعاء.[3]

وهنا نقطة لابد من التنبه لها، وهي إنه إذا كانت الشريعة لا تجمع إلا لنبي في زمنه بوصفها أمرا وهبيا، فليس بالضرورة أن الحقيقة الكسبية لا تجمع كذلك إلا لنبي، ودليل ذلك قصة موسى مع الخضر، فموسى أعلم منه بالشريعة والخضر أعلم منه بالحقيقة، فالأنبياء يتفاوتون في الولاية، ولهذا جاء التفاضل بينهم، فليس أولو العزم

[1] - الفتوحات المكية، ج 12، مصدر سبق ذكره، ص 255.
[2] - المرجع نفسه، ج 03، ص 177.
[3] - يُنظر : الكلام عن هذه القضية نصر حامد أو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص 237 - 238.

منهم كغيرهم، ولعل الاستثناء هنا هو لسيدنا محمد صلى اللـه عليه وسلم؛ الذي جمع له ربه بين تمام الشريعة وكمال الحقيقة، ومنهما أخذ الأنبياء ظواهرهم وبواطنهم.

الخصومة بين الفقهاء والعرفاء (التصوف متهما):

أشرنا فيما سبق إلى اختلاف وجهات النظر الجذرية بين الفقهاء وبين الصوفية في مصادر التلقي و المنهج ووجوه الاستدلال، بحيث وصل الأمر في فترات زمنية إلى حد إراقة الدماء، وكان في الغالب الفقهاء هم الحاكمون على الصوفية لاكتساب سلطتهم الدينية الشرعية من المؤسسات الرسمية للدولة، ولاشك أن الفقهاء درجات في التشدد بل وفي الاستقامة واتباع العدل في خصومهم، ولهذا شاهدنا منهم المعتدل والغالي، ولعل المشكلة الحقيقية تتمثل في عدم إيجاد أرضية مشتركة للتفاهم في ظل تمسك كل طرف بمبادئه وأفكاره، وهذه القضية ما زالت لوقتنا هذا بين المدرسة الصوفية بطرائقها واتجاهاتها، وبين المدرسة السلفية خاصة، ففي هذا السياق عندما نطالع قول ابن عربي وهو يتكلم عن الفقهاء (علماء الرسوم)، ويذكر عداءهم للعارفين من أهل اللـه واضطهادهم لهم، نستشعر عمق الهوة بين الطرفين : « ما خلق اللـه أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل اللـه، المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهَّمهم معاني كتابه، وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة، مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام » [(1)]

فابن عربي ما قال الذي قال إلا بعدما رأى الشواهد في تاريخ بطش الفقهاء بالعرفاء وإهدار دمائهم، والحكم عليهم بالمروق من الدين، بل إن ابن عربي جعلهم بمرتبة الفراعنة للرسل عليهم السلام، فهم لا يرقبون فيهم إلًّا ولا ذمة، ويرجع ذلك عند كثير منهم إلى اتباع الهوى والإخلاد إلى النفس و الركون إلى الدنيا، يقول ابن عربي مبرزا علة هذا العداء لأهل اللـه : « ولكن علماء الرسوم لمَّا آثروا الدنيا على

---

[1] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 264.

الآخرة ، وآثروا جانب الخلق، على جانب الحق، وتعوّدوا أخذ العلم من الكتب، ورأوا في زعمهم، أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة، حجبهم ذلك على أن يعلموا أن لله عبادا تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه، وعلى ألسنة رسله، وهو العلم الصحيح عن العالم المُعَلِّم، الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه » [1] فهم كما يرى ابن عربي أبناء الدنيا، الذين دانت لهم الدولة فيها، فعجلت لهم الحسنات، وليس لهم في الآخرة من نصيب، يقول في هذا : « لما رأى أهل الله أن الله قد جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر من علماء الرسوم، وأعطاهم التحكم في الخلق بما يفتون به، وألحقم بالذين ((يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ)) [الروم : 7]، وهم في إنكارهم على أهل الله ((يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً)) [الكهف : 104]سلَّم أهل الله لهم أحوالهم، لأنهم علموا من أين تكلموا ؟ وصانوا عنهم أنفسهم بتسميتهم الحقائق ((إشارات))، فإن علماء الرسوم لا ينكرون ((الإشارات))، فإذا كان في غدٍ يوم القيامة، يكون الأمر في الكل كما قال القائل :

سَوْفَ تَرَى إِذَا انْجَلَى الغُبَارُ   أَفَرَسٌ تَحْتَكَ أَمْ حِمَارُ » [2]

و لهذا لمَّا علم الصوفية جهل علماء الرسوم وبعدهم عن الحق رحموهم والتمسوا لهم الأعذار؛ لأنهم يرونهم محجوبين عن الحق، لم يدركوا ما أدركه خصومهم من العارفين من لذة الوصال ونشوة القرب، هذا من جهة ومن جهة ثانية أنَّ منهم من كانت غايته هو الغيرة على دين الله والذب عن حماه، ودفع كل ما من شأنه أن يغير شرائعه وأحكامه.

[1] - المرجع نفسه، ج04، ص 267 - 268.

[2] - المرجع السابق، ج04، ص 270.

إن النظرة الفقهية ذات التوجه التقليدي لا ترى إمكانيةً لازدواجية الخطاب القرآني، على حسب المستوى الظاهري، والمستوى الباطني، من هنا أضحت محاولة تقرير مستويين للقرآن الكريم ابتداعا فيه الدين وخروجا عن سبيل المؤمنين، فالفقيه لا يتصور أن تعبِّر الإشارة عن العبارة، أو بمعنى آخر أن تستحيل العبارة إشارةً، وهذا لتغافلهم وتوهمهم المقصود أن القرآن الكريم جاء ليجسد مستوى الدلالات الظاهرة للخطاب الإلهي، لأن المقصود منه للبشر، هو فهمهم له، وإدراك مراد الله منه، وهذا لايتأتى إلا بالخطاب المباشر، وهم في هذا يثبتون من حيث لا يشعرون قصور الخطاب القرآني، إذا كان لا يدلُّ إلا على المفهوم منه عبارة (ظاهرا)، دون حمله لمعانٍ باطنية وأوجهٍ تأويليةٍ يدركها الرَّاسخون في العلم من الربانيين والعارفين أهل الله، الذي قال أبو بكر الواسطي في وصفهم، بأنهم : « الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب، وفي سر السر، فعرَّفهم ما عرفهم، وأراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يرد من غيرهم، وخاضوا بحر العلم بالفهم، لطلب الزيادات، فانكشف لهم من مذخور الخزائن والمخزون تحت كل حرف وآية من الفهم وعجائب النص، فاستخرجوا الدر والجواهر، ونطقوا بالحكم »[1] وحاشا للقرآن الكريم من هذا الفهم السقيم، وإلَّا أين هم من الآيات المتشابهات، ودلالات الأحرف المقطعة، وآيات الصفات وغيرها... فإذا كان القرآن حمال أوجه، ويحتمل مستويات عدة من التأويل، كما جاء عن غير واحد من السلف، فإن هذا التعدد يوحي بفكرة وحدوية الحقيقة (الحق) وتعدد الطرق إليها إذا كانت تشترك كلها في الوصول إلى مراد الله تعالى، ولعلَّ هذا القول لا يعجب كثيرا ممن يرون توحيد سبيل الله في رؤية قطبية يقررونها هم، يوالون ويعادون عليها، ويستدلون بقوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [الأنعام :

[1] - أبو نصر سرّاج الطوسي، اللمع ، مرجع سبق ذكره، ص 113.

153]ولم يدركوا أن السبل المرادة هنا هي طرق الشيطان، وأن صراط اللـه واحدٌ، ولكنه طرائقه شتى على حسب الأفراد إيمانا وتحققا وهدى، فليس لأحد أن يرقى في سلم غيره الموضوع له، وإلا كانت النبوة كسبا لا اصطفاء، إذا ارتقى في سلمها الأولياء، ولهذا فالطرق إلى اللـه هي بعدد أنفاس الخلائق كما قيل، والدليل على ما سبق ذكره قوله تعالى : ﴿ يَهْدِي بِهِ اللـهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة : 16]، وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللـهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت : 69]، فاللـه راعى أحوال الناس وطاقاتهم ونزعاتهم، ولهذا حتى الأنبياء اعترفوا بتعدد الوسائل الموصلة إلى اللـه، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَمَا لَنَا أَلاَّ نَتَوَكَّلَ عَلَى اللـهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللـهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ [إبراهيم : 12]، فطريق الحق كالشمس كل يراها على حسب موقعه، وقوة نظره ومستوى استعداده، ولكن في النهاية كلهم شاهدها، يقول نصر حامد أبو زيد مقررا هذه الفكرة في فلسفة ابن عربي : « إن اختلاف الطرق لا ينفي وحدة الحقيقة، فالطرق تختلف باختلاف السالكين من جهة، وبتنوع التجليات الإلهية من جهة أخرى، ويرجع اختلاف السالكين إلى اختلاف الأمزجة والطبائع والاستعدادات الروحية، عند كل سالك، مما يؤدي إلى اختلاف النتائج التي يصلون إليها، فكل سالك يقف عند حدود معراجه الخاص، ويعبِّر عن معرفته الخاصة، التي تعكس المدى الذي وصل إليه في معراجه»[1]

إن أوجه الخلاف بين منهج الصوفية والفقهاء قد تجاوز آليات تلقي النصوص الدينية المؤسِّسة (القرآن والسنة)، وطرائق الاستدلال ومناطات استنباط الأحكام منها، بالعقل والنظر عند الفقهاء (حكمه ظنيٌّ)، والكشف والذوق عند الصوفية (

[1] - نصر حامد أو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص 239.

حكمه قطعيٌّ)، إلى الخلاف مع المحدِّثين في منهج دراسة الحديث والحكم عليه صحة وضعفا ورواية ودراية، حيث إن الصوفية يتخذون لهم طريقا مختصرا واضحا، في الحكم على الحديث وتصحيح أو تضعيف سلاسل رجاله، بما يعرف بالمكاشفة، والتي تقوم على أساسين :

« الأساس الأول : هو الحقيقة المحمدية الروحية التي تتجاوز إطار الزمان والمكان.

والأساس الثاني: هو قدرة الصوفي العارف على الاتصال بهذه الحقيقة المحمدية في إطارها اللامحدود زمانيا ومكانيا، وذلك من خلال معراجه الخيالي » [1] أي أن الصوفي يأخذ الحديث مباشرة من فم الحضرة النبوية دون حاجة لواسطةٍ؛ الصحابي ومن هو دونه، ولهذا كثر عند الصوفية تصحيح ما ضعفه المحدثون، وتضعيف ما صحَّحوه، بل إن الصوفي يرى في حكمه على الحديث أنه حكم جازم يقينيٌّ لا يقبل الجدل، بخلاف أحكام غيرهم من المحدِّثين والفقهاء، التي تطالها الظنية والنسبية، يقول ابن عربي مقررا هذا الطرح الجريء، الذي يضرب في عمق منهجين (الفقهاء والمحدثين) تلقتهما الأمة بالقبول منذ العصور الأولى : « ثم إن من شأن عالم الرسوم، في الذب عن نفسه، أنه يجهل من يقول : ((فهَّمني ربي))، ويرى أنه أفضل منه، وأنه صاحب العلم، إذ يقول منْ هو من أهل الله : ((إن الله ألقى في سرِّي مرادَهُ بهذا الحكم في هذه الآية))، أو يقول : ((رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في واقعتي، فأعلمني بصحة هذا الخبر المروي عنه وبحكمه عنده))، قال أبو يزيد البسطامي - رضي الله عنه - في هذا المقام وصحته، يخاطب علماء الرسوم : ((أخذتم علمكم ميْتًا عن ميْتٍ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت ! يقول أمثالنا :

---

[1] - المرجع نفسه، ص 241.

((حدثني قلبي عن ربي))، وأنتم تقولون : ((حدثني فلان))وأين هو ؟ قالوا : ((مات !))، ((عن فلان))، وأين هو؟ قالوا : ((مات !)) »[1]

لقد تفرع القول بالتفريق بين الحقيقة والشريعة عند الصوفية الكلام عن أحكام الشرع، فإذا كان الفقهاء وأهل الظاهر يرون أن لكل حكم شرعي تعبد الله به عباده حكمة وتعليلا علمها من علمها وجهلها من جهلها، فالعبد يبحث عن الحكمة كي يرى علة الله في تشريع أحكامه، فيعبده بمقتضاها، فإن أهل الحقيقة يرون أنَّ العبد يجب أن لا يبحث عن علل وأحكام ما شرعه الله، فهم يرون أن الله سبحانه وتعالى يأمر وينهى بما يشاء لمحض مشيئته وإرادته وليس لحكمة معينة، ففعل المتحقق هو عبادة الله على مراد الله، فمقتضى العبودية الحقَّة الرضا بالمشيئة المطلقة، وهو مصداق قوله تعالى : ((لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ)) [الأنبياء : 23]،ولهذا هم جرَّدوا فعله سبحانه وتعالى عن الحكمة منه، ولهذا قال إسماعيل الهروي : « إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة، ولا استقباح سيئة، لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم »[2]

إن الفقهاء القائلين بظاهر الدين وباطنه يرون أن الشريعة أصل، والحقيقة فرع غير ملزم منها؛ لأن الشريعة تخاطب كل الناس على اختلاف درجاتهم ومستوياتهم العلمية (جانب العقائد والإيمانيات) والعملية (جانب العبادات)، ولا يسع أحد الخروج عنها، وأنه لا حقيقة دون شريعة، لأنها الوعاء الحامل لها، وأن الإنسان يدخل الإسلام ويخرج منه بالشريعة لا بالحقيقة، وأيضا أن الله رتب الحقيقة (المشاهدة) على تحصيل الشريعة، فقال : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت : 69] في حين أن الصوفية يرون أن الحقيقة هي الأصل،

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره،ص 271 – 272.

[2] - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين،ج01، مرجع سبق ذكره، ص 242.

والشريعة فرع منها، لأن الحقيقة التي مبناها على الإحسان، هي أعلى درجات الدين، إذن فمدار الأمر في النهاية هو على الحقيقة، إذن فهي وإن كانت ثمرة للشريعة، فإن جوهر الدين متعلق بها.

وهنا نقطة لابد من الإشارة إليها وهي كيف نظر الصوفية لمفهوم الزندقة، الذي ظل شبحا يطاردهم من الفقهاء وأصحاب الرسوم، حيث إن اتخذ فزاعة وحكما جاهزا بأيديهم، يزرُون به على من خالف منهجهم وطريقتهم، ليس فقط من الصوفية، بل حتى غيرهم من الطوائف الأخرى، إن بحق أو بباطل.

إن مفهوم الزندقة قد تحول في المخيال الصوفي من كونه خروجا وردة عن دين الإسلام إلى كونه تحققا وعرفانا عند الصوفية، وشاهد هذا المعنى قول الجنيد : « لا يكون الصديق صديقا، حتى يشهد له في حقه سبعون صديقا، أنه زنديقٌ » [1] فهذا القول كما هو ملاحظ يحمل كثيرا من الغموض، بحيث هو أقرب للشطح والإشارة منه إلى العبارة، ولكن الأمر يتضح عندما يعقب الجنيد قائلا : « فهم يشهدون على ظاهره بما ظهر من حاله؛ لأن الصديق يعطي الظاهر حكم الظاهر، ويعطي الباطن حكم الباطن، فلا يلتبسون بالباطن على الظاهر، ولا بالظاهر على الباطن، فهم يشهدون أنه زنديق ظاهرا، كما يعلمون أنه صديق باطنا، لتحققهم بذاك الحال في نفوسهم » [2]، فكأن الصوفية يحاولون قلب وتغيير المفاهيم الوثوقية، التي يتمركز حولها خصومهم بما يتماشى ورؤيتهم، إمعانا في إبراز خصوصيتهم واختلافهم، بل وقدرتهم على صنع إطار مفهومي خاص بهم.

مما سبق يتبين لنا مؤشرات النزعة الدوغمائية عند كثير من المتصوفة، وكيف أنهم يرون في أنفسهم أنهم أصحاب الحقيقة اليقينية الكاملة، التي ورثوها لا عن

[1] - عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، مرجع سبق ذكره، ص174.

[2] - الصفحة نفسها.

وسائط وأشخاص، بل عن طريق الكشف الباطني المباشر، من هذا المنطلق نستطيع أن نتلمس تجليات القول بثنائية الشريعة والحقيقة، وأنها تتخذ أوجها شتى تنسكب على مصادر التلقي، وطرق استنباط الأحكام منها، بل والنظر حتى في صحتها وضعفها ويقينها وظنها، معتمدين على قول الخضر عليه السلام (صاحب الحقيقة) في خطابه لموسى (رسول الشريعة)، فيما قصه اللـه تعالى : ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ﴾ [الكهف : 82] دليلا على علو وظهور الإلهام الرباني على العلم المكتسب.



الفصل الرابع

الرمزية الحرفية في الفكر الصوفي حفريات

العرفان عند ابن عربي





تمهيد :

يشكل الحرف في العرفان الصوفي واحدا من أهم المحطات الرمزية التي استوقفت العرفاء قديما، فراحوا في تأويله مذاهب شتى على حسب ما انتهى إليه كشفهم، فنظروا له من منطلق مستواه البنيوي الذي يتشكل منه الكلام فتتبعوه حرفا حرفا، وأعطوا لكل واحد معنى صوفيا يدلُّ عليه، ويخالف ما عليه صاحبه، بل إنهم ذهبوا أبعد من هذا لما عدوا الحرف أمة من الأمم المكلفة، بل إن « عالم الحروف أفصح العالم لسانا، وأوضحه بيانا »[1] كما يقول ابن عربي، ولهذا فهو يدخل في عموم قوله تعالى : ﴿ وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً ﴾ [الإسراء : 44].

وقد نظروا إليه في مستواه التركيبي فرأوا أنه يحمل مع غيره معان تخرج به من حيز العبارة والنظم والإفهام إلى حيز الإشارة والشطح والإبهام.

إنَّ محاولة الاقتراب من مثل هذه المحطة العرفانية لهو تحد ومغامرة في الوقت نفسه، كيف لا ؟ وأن هذا المبحث تتجاذبه حقول معرفية عديدة، لا نتكلم عن الصرف والنحو واللغة والبلاغة والأدب والفقه والتوحيد والعقيدة، فهذه مقاربات ظاهرة مباشرة للحرف لا يتعدى البحث فيها مجالها المعروف ومباحثها الواضحة، بل يتجاذبه المقدس والمدنس والعلوي والسفلي والملكي والشيطاني والعرفان والسحر، من هذا المنطلق سيحاول الباحث ركوب هذا المرتقى الصعب، والمضي قدما نحو هذا البحر العباب، ولكي نهتدي للطريق الصحيح المراد سلوكه لابد لنا من تحديد إشكالية واضحة، يُعمل على استيفاء الكلام فيها والإجابة عنها : كيف استقبل المحققون من الصوفية الزخم الرمزي للحرف الذي وصلهم من أسلافهم العرفاء،

[1]- الفتوحات المكية، ج01، تح: عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992، ص260.

ونخصُّ أبا منصور الحلاج، بل وقبل ذلك في التراث الروحي الإنساني كله؟ وهل استطاعوا أن يخرجوا بمباحثه من أطره الضيقة إلى فضاءاته الواسعة، بحيث يمكن أن نتكلم عن علم مستقل بذاته له أسسه ونظرياته وجهازه المصطلحي والمفاهيمي؟ ولعلَّ هذا التساؤل يدفعنا للكلام عن محي الدين بن عربي خاصة، هل يمكننا أن نعده حجز زاوية هذا المبحث العرفاني، بما كتبه خاصة في فتوحاته المكية، والفصول والغايات؟ أيضا ما هي مستويات مقاربة الحرف عرفانيا عند القوم، وهل باستطاعتنا تصديق ما جاءنا عنهم من قدرة الحرف وتأثيره سواء في حساب الجُمَّل أو الوفق، أم أنه محض ادعاء ودوغمائية صوفية تفتقر للدليل والبرهان؟ فهذه الأسئلة وغيرها ستحاول هذه الدراسة الاقتراب منها وكشف نقاب الغموض عنها، ولكي نتدرج في هذا الطرح لابد من التطرق لمفهوم الحرف في اللغة والاصطلاح :

الحرف لغة :

الحرف : طرف الشيء وحده، وقد ورد في القرآن في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ﴾ [الحج : 11]، وقد جاء عند الراغب الأصفهاني قوله فيه : « حَرْفُ الشيء: طرفه، وجمعه: أحرف وحروف، يقال: حرف السيف، وحرف السفينة، وحرف الجبل، وحروف الهجاء: أطراف الكلمة، والحروف العوامل في النحو: أطراف الكلمات الرابطة بعضها ببعض (...) وتَحريفُ الشيء: إمالته، كتحريف القلم، وتحريف الكلام: أن تجعله على حرف من الاحتمال يمكن حمله على الوجهين، قال عزّ وجلّ: ﴿ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ﴾ [النساء/ 46]، ﴿ ويُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَواضِعِهِ ﴾ [المائدة/ 41]» [1]،

[1]- المفردات في غريب القرآن، تح : صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق / بيروت، ط01، 1412ه، ص 228.

إنَّ الطرح اللغوي الذي يجعل معنى الحرف هو طرف الشيء وحده أو دلالته على الانحراف أو التحريف التي أتى بها القرآن الكريم في الآيات الثلاثة السابقة، سنجد لها تخريجات في محطات عرفانية كثيرة تفهم تصريحا أو تلميحا.

الحرف اصطلاحا :

لا نكاد نقدم جديدا في ذكرنا لدلالة الحرف في معهود كلام العرب أو في الدرس اللغوي، بوصفه أصغر وحدة صوتية يمكن أن تشكل معنى، كما في حروف المعاني، أو لا تدل على معنى في ذاتها كما في حروف المباني، أو أنه الرموز الجزئية التي تتشكل منها الكلمات، وتتحدد بها الألفاظ، ولكننا سنشير فقط لمعناها في الاصطلاح الصوفي، لأنه هو المقصود من دراستنا:

يقال : إنما سميت هذه الحروف بحروف المعجم « لأنها عجمت على الناظر فيها معناها » [1] أي خفيت واستشكلت، ولعل هذا التخريج سنجد له صدى فيما يستقبل من رمزية الأحرف في الطرح الصوفي.

إن مفهوم الحرف في العرفان الصوفي يتجاوز التحديدات الظاهرة، في علوم اللغة المختلفة من حيث دلالاته ومعانيه، فهو مفهوم زئبقي لا يمكن الإمساك بمفاصله وحدوده عند العرفاء الذين تكلموا عنه، بل إننا لنجد صعوبة في القبض على معنى واضح له عند واحد منهم، كابن عربي أو النفري أو ابن سبعين على سبيل المثال، وهؤلاء يحسبون على التصوف فما بالك ممن يحسبون على أسرار الحروف وعلومه من الروحانيين الآخرين.

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص232.

أوليات التأليف في علم أسرار الحروف :

إنَّ الملاحظ لما كتب في الفكر الصوفي حديثا، يرى غيابا شبه تام للدراسات المتخصصة في البحث عن الرمزية الحرفية أو قل عن مبحث الحرف في مضمونه الصوفي، ويرجع أحد الباحثين سبب ذلك لعدة عوامل نذكر منها يأتي [(1)] :

1/ إن مبحث الحرف ذو علاقة وطيدة باللون الثاني من التصوف الإسلامي، وأعني به التصوف العرفاني الذي من أعلامه الجيلي وابن عربي وابن سبعين وغيرهم ممن تصعب قراءة ما كتبوا فضلا عن فهمه دون مفاتيح أساسية تساعد على ذلك.

2/ توجد علاقة وطيدة بين مبحث الحرف والحساب من جهة والفلك الروحاني من جهة ثانية، وهو مبحث معقد تتعدد تفريعاته لمن تناوله بالبحث.

3/ إن هناك خلطا غير مقصود في الغالب بين علم الحرف - في السيميائية الصوفية - وعلوم السحر والطلسمات بسبب علاقة الحرف بالأسماء والأفلاك والساعات.

4/ إن ذاتية بعض الباحثين تدفعهم إلى تجنب الخوض في علم الحرف كمظهر لسيميائية التصوف الإسلامي مخافة المحذور الذي ذكرته في الاعتبار الثالث.

إذا أردنا التدقيق في أوائل من تنبه لأهمية الحرف وسره وما يحمله من حقائق ورموز، فلاشك أن الحلاج يعدُّ سابقا على كثيرا ممن سنتكلم عنهم، فنحن إذا تأملنا طواسينه فإننا سنجد أن طاسين الدائرة يدخل في هذا الباب، حيث إنه أشار إلى حرف الباء المكرر ثلاث مرات في رسمه :



[1]- ينظر: محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، ط01، 2006، ص 149.

ثم علق عليه بقوله : « الباء باب ثانٍ في الدائرة مثل ((ب))، وهو ذلك الباب، حيث الوصول، وفيه التيه، والثالث مفاوز الحقيقة، وهي حقيقة ذلك الباب، الذي كالباء، ويقابله بابان تحت الدائرة الثانية، وهيهات من يدخل الدائرة والطريق مسدود والطالب مردود، ونقطة الفوقاني همته، ونقطة التحتاني رجوعه إلى أصله، ونقطة الوسطاني تحيره » [1] فالملاحظ في هذا الكلام / الشطح للحلاج يدرك أنه قد أشار في هذا الطاسين لسر فُتِح عليه به ذوقا وكشفا خاص بالباء ونقطتها، بل إنه يمكن أن يعدَّ إرهاصا لما يسمى بالوفق، الذي سنشير إليه لاحقا.

بالإضافة إلى الحلاج لاشك أننا نلمح إشارات مقتضبة هنا وهناك في كتب طبقات الصوفية وتراجمهم، بل حتى في بعض المؤلفات، لكنها لا تعدو أن تكون في أحسن أحوالها إرهاصات لظهور هذا العلم عند المحققين والمؤسسين للعرفان الصوفي، وعلى رأس أولئك نجد عبد العزيز الدبّاغ الذي تتبع جميع الحروف وردها إلى أصولها النورانية السبعة المذكورة، وراح يفصل خصائصها وطبائعها ودلالاتها، بما لا مزيد عليه، وهو في هذا لم يجنح لطريقة السحرة والسيميائيين، بل كل ما أتى به من تأويل هو ذوقه وكشفه وفتحه الذي فتحه الله له، وهو قد نبه إلى أن هذا الكلام عن الحرف يخص الحرف القرآني دون غيره، فيقول : « هذا التقسيم للحروف خاص بحروف القرآن لا يثبت لغيرها من الحروف، فليست كل همزة للقبض، ولا كمل باء للسكينة، ولا كل تاء لكمال الحواس الظاهرة، ولا كل جيم للصبر، ولا كل حاء للرحمة، ولا كل خاء لذوق الأنوار، بل بشرط وجودها في القرآن العزيز » [2]

---

[1]- الحسين بن منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، جمع : قاسم محمد عباس، دار رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 2002، ص 175.

[2]- أحمد بن المبارك، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدّباغ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط3، 2002، ص111.

وفي هذا السياق لا يمكن أن نغفل ونحن نتكلم عن الدراسات التي تطرق أصحابها عن الرمزية الحرفية في العصر الحديث دون الإشارة إلى المستشرقة آنا ماري شيمل، التي جعلت في الملحق الأول من كتابها ((الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف)) كلاما عن رمزية الحروف في المصادر الصوفية، حيث الرمزية الحرفية من الأهمية بمكان لدراسة الصور واللغة الرمزية في التصوف، ولكن الغالب عن كلامها هو عن العرفان الفارسي وشعرائه كالعطار وجلال الدين الرومي والجامي.

حقيقة مفهوم الحرف في الفكر الصوفي :

إننا إذا أردنا توصيف علم الحروف عند الصوفية، فلا نجد أقرب من قولنا عنه: إنه سر الأولياء وحقيقة العرفاء، وهذا لأن في البدء كان الحرف، وهم في البدء كانوا، فهو الذي به ظهرت أعيان الموجودات، فهي لم تظهر إلا بـ ((كن))، يقول ابن عربي: « كانت الأعيان مستعدة في ذواتها، في حال عدمها، لقبول الأمر الإلهي، إذا ورد عليها بالوجود، فلما أراد بها الوجود قال لها : ((كُنْ)) فتكونت وظهرت في أعيانها، فكان الكلام الإلهي أول شيء أدركته (الأعيان) من الله تعالى » [1]

لقد عقد السراج الطوسي بابا فيما قيل في فهم الحروف والأسماء، فنقل عن أحد العرفاء قوله : « إن جميع ما أدركته العلوم وألحقته الفهوم : ما عبر عنه وما أشير إليه؛ مستنبط من حرفين من أول كتاب الله تعالى، وهو قوله : ((بسم الله، والحمد لله))، لان معناها بالله ولله » [2]

إن العرفانية الصوفية تنطلق في رؤيتها للحرف كمكون بنيوي للكلمات على أنه مما علمه الله آدم كما جاء في القرآن الكريم؛ وكل حرف له من الأسرار والنكت

---

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج03، مصدر سبق ذكره، ص 89 - 90.

[2]- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ،دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص 124.

واللطائف ما يختلف عن حرف آخر، ولكن هذه الحروف تتكاثف جميعا لتدلَّ على حقيقة واحدة هي الحق تعالى، معنى هذا الكلام أن الحرف سبيل للحرف يعطيه ويأخذ منه، ما دام يخرج من مشكاة روحانية واحدة، ولعلَّ هذه اللفتة هي التي أشار إليها النفري في قوله : « إذا أرسلتك إلى الحروف فلتقتبس حرفا من حرف، كما تقتبس نارا من نار ، أقول لك أخرج ألفا من باء، أخرج باء من باء، أخرج ألف من ألف » [1]، فهذا التناسل والتوالد هو من قبيل القرابة والوراثة بين الحروف، فهي وإن كانت تتفاضل رمزيا وعرفانيا، إلا أنها تشترك في الدلالة على موجدها ومنطقها وبارئها، فهي سره المتجلي في الكلمات الأسمائية والكونية.

ينقل ابن خلدون عن بعض محققي علماء التصوف المشتغلين بعلم أسرار الحروف قوله : « اعلم أيدنا الله وإياك بروح منه، أن علم الحروف جليل يتوصل العالم به لما لا يتوصل بغيره من العلوم المتداولة بين العالم » [2] لاشك أننا - من خلال القول السابق - إزاء عالم مليء بالأسرار، فمن وُفِّق لمعرفته والتمكن منه، فله القدرة على الإجابة عن كل ما يطرأ له من أسئلة وخفايا، فهو على رأي قول أحد الباحثين « هو علم ميزان حقائق الوجود، الذي يمكن من العثور على مفاتيح كل المعارف من خلال فحص العناصر المكونة للكلمات وحروفها » [3]

إن السؤال المطروح هنا هل علم أسرار الحروف بما هو عليه هو مما يُتَعَلَّمُ كغيره من العلوم والصناعات، أو هو منحة ربانية يؤتاها العبد إذا وصل إلى مراتب الأولياء،

---

[1] - محمد بن عبد الجبار النفّري، المواقف ويليه المخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1997، ص 307.

[2] - ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج02، دار الكتاب العربي ،بيروت، لبنان، ط03، 1967، ص 304.

[3] - عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2011، ص 34.

بحيث يكون في حقه كرامة؛ لأنه قائم أساسا على الكشف والذوق، وينقل ابن خلدون في هذا الصدد عن البوني قوله في هذا الصدد : « ولا تظنّ أنّ سرّ الحروف ممّا يتوصّل إليه بالقياس العقليّ، وإنّما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهيّ » [1]أو أنهما ضروريان كلاهما (الوهب والكسب) حتى يصل المشتغل به إلى درجة العارف الذي « يرفع له حجاب المجهولات ويطلع بذلك على مكنون خبايا القلوب » [2] ولعل أقرب ما يمكن أن يقال جمعا بين الرأيين أن علم أسرار الحروف هو ملكة وموهبة ومنحة أولا ثم هو دربة وصقل وتعلم ثانيا، خاصة وأن الشواهد التاريخية قد جاءت متكاثرة عن الثقات في هذا الشأن، ولهذا تصبح الإجابة عن هذا السؤال تقتضي منا تتبع واستقراء ما جاء عن المشتغلين به، وكيف هو حالهم معه قبل معرفته وبعده، ولكن الأمر أصعب من هذا لأن مثل هذه الحالة يمكن أن تشتبه بغيرها من العلوم الروحانية كالسحر مثلا، الذي هو حقٌّ وقوعه باتفاق المحققين، وإن كنا لا نستطيع معرفة الملهم إلهيا من البشر ممن صنيعه وقوله من نزغات الشياطين، بخلاف من تعلمه كباقي العلوم والحرف والصناعات.

إن تعامل الناس مع روحانية الحرف وسره ترجع بهم إلى إحدى هذه الطوائف، فإما أن يكون من أصحاب الطلاسم (السحر والشعوذة)، وهؤلاء يتعاملون مع الحرف تعاملا معقدا؛ حيث يتفاعل مع أسرار حركات الأفلاك ومجاميع الأعداد ونسبها، بالإضافة لبعض البخورات الجالبة للقوى الروحانية العلوية، وهم في هذا يسعون لربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية، أو قل ربط الروح بالجسد، وهذا النوع استغلَّ أصحابه قوة الحرف وسره في أغراض شيطانية، فأولى الجهل به، ولهذا قال النفري في هذا المعنى : « يا عبد اخرج من بين الحروف تنجُ من السحر » [3]

---

[1] - ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 283.

[2] - المرجع نفسه، ج02، ص 304.

[3] - محمد بن عبد الجبار النفّري، المواقف ويليه المخاطبات، مصدر سبق ذكره، ص 167.

وإما أن يكون من أصحاب التصرف في الأسماء من المتصوفة والعرفاء، وهؤلاء يتعاملون مع الحرف بوصفه سرا إلهيا يدركون حقيقته بالمجاهدة والكشف كرامة وتأييدا، ومن خلال هذه المعرفة / الكرامة يستطيعون تسخير عالم الطبيعة لما يريدونه، فتحصل لهم بذلك خوارق العادات المخالفة لنواميس الكون، والفرق بينهم وبين أصحاب الطلاسم أنهم لا يحتاجون لأي استعانة من القوى الفلكية (وإن كانوا يعتقدون أن للأفلاك أرواحا ملائكية تقوم عليه) ولا النسب العددية ولا البخورات، لأن مددهم أعظم من كل هذا، ولكن مع هذا يجب معاملة الحرف معاملة الواسطة لمعرفة الرب مثله مثل العلم، فإذا كان مقصود الإنسان الحرف أو العلم دون خالقهما فقد تنكب الطريق السليم ونكص على عقبيه، وهذا المعنى هو الذي أشار إليه النفري بقوله : ((يا عبد الحرف حرفي والعلم علمي وأنت عبدي لا عبد حرفي ولا عبد علمي، فقف بين يديَّ لا بين يدي حرفي، وقف بين يدي لا بين يدي علمي، إن حرفي يقوم بين يدي كما تقوم، وإن علمي يقوم بين يدي كما تقوم)) [1] لأنه يعلم أن من الناس من لا يفرق بين المقاصد والغايات وبين الوسائل، فيذهب للوسيلة (البداية) ذهاب العارف للغاية (النهاية).

وإما أن يكون من أهل السيميا الذين هم بين هؤلاء وهؤلاء، فهم عندهم مناسبات بين الأسماء وطبائع الحروف والأعداد، ولكن ليس لهم كشف ولا ذوق ولا مدد رباني يمكنهم من معرفة أسرار الله الخفية.

ولكن مع هذا يمكن أن يختلط الأمر على أفراد الناس فيغدو عمل المتصوف سحرا وطلسما، ويغدو عمل السيميائي تصوفا وعرفانا، ويرجع هذا للتشابه الكبير في الوسائل وإن اختلفت المقاصد، كما حدث للبوني على سبيل المثال، فإنه وإن كان من يحسبه من العرفاء (ذكره النبهاني في جامع كرامات الأولياء)، إلا أن اشتغاله على

---

[1]- المرجع السابق، ص 168.

الحرف جنح به إلى السحر والطلسم كما في شمس المعارف الكبرى والأنماط، والأمر نفسه مع مسلمة المجريطي في كتابه الغاية، وكذا الكتاب المنسوب للغزالي الطب الروحاني للجسم الإنساني في علم الحرف و الكتاب المنسوب للسيوطي الرحمة في الطب والحكمة[1]

وهذا الأمر واسع وقد جعل ابن خلدون في مقدمته أكثر من فصل عن أسرار الحروف وطبائعها وقواها وكيفية كشف المجهول الغائب من خلالها كما في فصل : ((الاطلاع على الأسرار الخفية من جهة الارتباطات الحرفية))، حيث نقل عن المشتغلين بهذا الحقل الروحاني صفحات كثيرة تعدُّ مقدمات لمعرفة أصل هذا العلم.

وجماع ما قلناه عند المحققين من المتصوفة والفقهاء من غيرهم هو منع الاشتغال بمثل هذا درءا للمفسدة وسدًّا لذريعة الشرك والسحر، يقول ابن عربي في هذا الصدد - وهو العارف بكل خبايا هذا العلم ومتعلقاته - « فالأولى ترك طلبه، فإنه من العلم الذي اختصَّ الله به أولياءه على الجملة، وإن كان عند بعض الناس منه قليل، ولكن من غير الطريق الذي يناله الصالحون، ولهذا يشقى به من هو عنده ولا يسعد » [2].

لابد بداية أن نشير إلا أن مجموع ما تكلم به العرفاء والمتصوفة عن الحرف، فهو لا يخرج عن كونه كلاما عن الحرف مفردا من حيث حقيقة ظاهره وباطنه ومركبا من حيث دلالته على معنى الكلمة من حيث حقيقة الحروف المكونة لها ظاهرا وباطنا [3]، ومن حيث دلالة الكلمة بمجموع حقيقة حروفها ظاهرا وباطنا كذلك، ويلحق

---

[1]- ينظر للاستزادة : ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 283- 286.

[2]- الفتوحات المكية، ج03، مصدر سبق ذكره، ص 208.

[3]- لابد من الإشارة هنا إلى أنَّه إذا كانت ثنائية الظاهر والباطن - المنسجمة من ثنائيات أخرى لها بعد صوفي كالشريعة والحقيقة والحضور والغياب - لها تعلق بالكلمة والجملة بوصفهما خطابا، فإنها قد اتخذت الاعتبار نفسه مع الحرف، فإن له ظاهر وباطن، ظاهر يعلمه أصحاب الرسم، وباطن يعرفه أرباب الكشف.

بـذكر الحـرف لـوازم لـه كالنقـاط والحركـات واللـين... بـل وحتـى الأعـداد والأشـكال والخطوط وغيرها، وكل هذا وغيره عند القوم لـه معنـى ولـه سرٌّ، فـلا تظـنن أن كـل حرف أو حروف أو ما يتعلق بهما عند الصوفية يأتي دون قصدية عرفانيـة حَقِّيَّـةٍ مـن ورائه، والتي تنتهي جميعها في النهاية لإثبات ربوبية ووحدانية الحق، وهذا مـا أشـار إليه النفري بقولـه : ((يـا عبـد الحـرف لغـات وتصريـف وتفرقـة وتـأليف وموصـول ومقطوع ومبهم ومعجم وأشكال وهيئـات، والـذي أظهـر الحـرف في لغـة هـو الـذي صرَّفه، والذي صرَّفه هو الذي فرَّقه، والذي فرَّقه هو الذي ألَّفه، والذي ألَّفه هو الـذي واصل فيه، والذي واصل فيه هو الذي قطَّعه، والذي قطَّعه هو الـذي أبهمـه، والـذي أبهمه هو الذي أعجمه، والذي أعجمه هـو الـذي أشـكله، والـذي أشـكله هـو هيَّـأه، ذلك المعنى هو معنى واحد، ذلـك المعنـى هـو نـور واحـد، ذلـك الواحـد هـو الأحـد الواحد)) [1]

لاشك أن أهمية الحـرف أكـثر مـا تظهـر في الطـرح الصـوفي باعتبـار وجـوده في القرآن الكريم؛ الذي هو كلام اللـه، وهذه الأهمية تتجلى أكثر في أنهم نظـروا إليـه لا باعتبار رسمه الدال على المراد المفهوم منه ظاهرا، بـل إنـه الحامـل للحقـائق والأسرار واللطائف التي تجل على فهم الناقصين من البشر، وفي هذا يقول أبو سـعيد : « كلـما بدا حرف من الأحرف من كتاب اللـه عز وجل على قدر قربك وحضورك عنـده، فلـه مشرب وفهم غير مخرج الفهم الآخر؛ إذا سمعت بقوله : ((الم ذلـك)) فللألـف علـم يظهر في الفهم غير ما يظهر اللام » [2]وسبيل إدراك ذلك الفهم هو « على قدر المحبة، وصفاء الذكر ووجود القرب يقع التفاوت في الفهم » [3]

---

[1]- محمد بن عبد الجبار النفّري، مصدر سبق ذكره، ص 178.

[2]- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 125.

[3]- الصفحة نفسها.

إن النص القرآني هو المصدر الأول للعرفان الصوفي فيما يخص الحديث عن بواطن الحرف أو قل روحانيته، ونحن إذ نتكلم عن هذا المبحث الصوفي الخاص بالرمزية الحرفية، لا يهمنا ظاهر الحرف من حيث إحصاء أقسامه وأكثرها ورودا أو نزول القرآن على سبعة منه، والخلاف في معناه عند أهل الاختصاص، وإعرابه وبناؤه ... فكل هذا مع أن له من الأهمية الشيء الكثير، كيف لا ؟ وهو كلام الله المعجز في كلِّيته، لكن الطرح الصوفي يتجاوز ظواهره المفهومة إلى بواطنه الخفية [1] ، وهي ترجع على حسب طبيعة كل حرف وارتباطه بالأحرف السبعة النورانية (الآدمية والقبض والبسط والنبوة والروح والعلم والرسالة)، التي بها نزل القرآن على تفسير بعض العارفين إلى التصنيف الآتي[2]:

الحرف	طبيعته العرفانية	ارتباطه بالأحرف السبعة
الألف (الهمزة)	الامتثال	القبض
الباء	السكينة	الرسالة
التاء	كمال الحواس الظاهرة	الآدمية
الثاء	الإنصاف	القبض
الجيم	الصبر	النبوة
الحاء	الرحمة الكاملة	النبوة
الخاء	ذوق الأنوار	الروح
الدال	الطهارة	الروح

[1]- إن الصوفية كما يثبتون أفضلية الباطن على الظاهر، فهم يرون أهمية الظاهر في إكمال الباطن، يقول أحمد بن المبارك : « إن علم الباطن بمثابة من كتب تسعة وتسعين سطرا بالذهب، وعلم الظاهر بمثابة من كتب السطر المكمل المائة بالمداد، ومع ذلك فإذا لم يكن ذلك السطر الأسود مع سطور الذهب المذكورة لم تفد شيئا وقلَّ أن يسلم صاحبها » وهذا الأمر ينسكب على الحرف (ظاهرا وباطنا) الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدّباغ، مرجع سبق ذكره، ص 230.

[2]- ينظر : المرجع نفسه، ص 79 – 110

الذال	معرفة اللغات	العلم
الراء	حسن التجاوز	البسط
الزاي	الصدق مع كل أحد	الرسالة
الطاء	التمييز	الروح
الظاء	نزغ حظ الشيطان	الآدمية
الكاف	معرفة الـلـه تعالى	النبوة
اللام	العالم الكاملة	الرسالة
الميم	الذكورية	الآدمية
النون	الفرح الكامل	البسط
الصاد	العقل الكامل	الآدمية
الضاد	قول الحق	النبوة
العين	العفو	النبوة
الغين	كمال الصورة الظاهرة	الآدمية
الفاء	الحمل للعلوم	العلم
القاف	البصيرة	الروح
السين	خفض جناح الذل	البسط
الشين	القوة الكاملة من الانكماش	القبض
الهاء	النفرة عن الضد	القبض
الواو	يموت وهو حي	الرسالة
ألف لام	عدم الغفلة	الروح
الياء	الخوف التام من الـلـه تعالى	النبوة

إن مجرد الكلام عن السر الإلهي المودع في الحرف القرآني يجعلنا ملـزمين حصرًا أن نشير إلى القيمة الرمزية والعرفانية المطلقة للحرف بوصفه بنية تركيبية للأسماء أو قـل للكلـمات - كـما جـاء في القـرآن الكـريم – بـدليل قولـه تعـالى : ﴿ وَلَـوْ أَنَّمَـا فِي

الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللـهِ إِنَّ اللـهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [لقمان : 27]، إن هـذه الآيـة تحيلنـا رأسا إلى لا نهائيـة كلـمات اللـه وكمالهـا واتسـاعها غـير المحـدود، وفي المقابـل لا نهائيـة ولا محدوديـة الأسرار المتعلقة بها والمستبطنة فيها، لأنها كلام اللـه.

وفي هذا المقام لابد من الإشارة إلى أنَّ ابـن عـربي قـد خـصَّ سر الحـرف القـرآني بكتاب لا أظنه مطبوعا، بـل ولا موجـودا أصـلا، وهـو كتـاب ((الجمـع والتفصـيل في معرفة معاني التنزيل))، والذي تناول فيه جميع ما يخص مباحـث الحـرف في القـرآن الكريم، وفي الدرجة الأولى الأحرف المقطعة- كما أشار إلى ذلك في فتوحاته – فقـال في حقها : « هذا أوان الكلام على هذه الحروف المجهولة المختصـة : عـلى عـدد حروفهـا بالتكرار ، وعلى غير حروفها بغير التكرار ، وعلى جملتها في السور، وإلى إفرادهـا في ((ص)) و((ق)) و ((ن))، وتثنيتهـا في ((طـس)) و((طـه)) وأخواتهـا، وجمعهـا في ثلاثة فصاعدا حتى بلغت خمسة حروف؛ متصلة ومنفصلة، ولن تبلغ أكـثر، ولم وُصِـل بعضها وقطع بعضها؟ ولم كانت السُّوَر بالسين ولم تكن بالصَّاد؟ ولم جهل معنى هـذه الحروف عند علماء الظاهر، وعند كشف أهل الأحوال؟ » [1]

لقد اختلف الصوفية - بعدما اتفقوا على قابليـة الحـروف للتـأثير والفعـل - هـل الحرف يؤثر لوحده أم يجب أن يكون مركبا مع غيره، عندما يخرج من كونه ملفوظـا أو مرقوما إلى كونه مستحضرا، فمنهم من رأى للحرف قـدرة عـلى التـأثير لوحـده؛ لأن كـل حرف له خاصية وطبعا وسرًّا في نفسه، ومنهم من منع ذلك، ورأى أن الحرف لا سـلطان له إلا في انتظامه مع أحرف أخرى، ولعل ابـن عـربي قـد حسـم الخـلاف عنـدما رأى أن إطلاق الحكم مـن الطـرفين هكـذا خـاطئ وصـائب في الوقـت نفسـه، لأنـه يحتـاج إلى تفصيل، وإن كان يميل عموما إلى القول بأن الحرف إنما يعمـل مـع غـيره مـن الحـروف

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 266.

لا وحده، يقول في هذا : « ومن هنا منع من منع أن يعمل الحرف الواحد، فإنـه رأى (الضمير يرجع إلى الحكيم الترمذي)، مع الاقتـدار الإلهـي، لم يـأت في الإيجـاد حـرف واحد؛ وإنما أتى بثلاثة أحرف : حرف غيبي وحرفين ظـاهرين، إذا كـان الكـائن واحـدا، فإن زاد على واحد، ظهرت ثلاثة أحرف » [1]، وتجب الإشارة هنا إلى أنَّ أقوى الحـروف وأكثرها أثـرا لا يكـون لهـا ذلـك إلا « إذا اسْـتَحْكَمَ سـلطان ((استحضـارها))، واتحـد المستحضِرُ لها، ولم يبق فيه مُتَّسَعٌ لغيرها، ويعلم ما هي خاصـيتها حتـى يسـتحضرها من أجل ذلك » [2]

إن سرَّ تأويل الحـرف في العرفـان الصـوفي يكمـن في أنـه خاضـع مثلـه مثـل أي مفهوم أو مصطلح صوفي لسلطة الذوق والكشف، ولهذا تأويله هو بعدد أنفـاس مـن أوَّلوه، فلو نظرنا على سبيل المثال للنفري كعينة تطرقت للحرف عموما لا لكل حـرف على حدة، وأردنا أن نتعرف على حقيقة نظرته له، فإننا دون شك، سـنرجع منـه، كـما يقول المثل العربي ((بِخُفَـيَّ حُنَـيْنٍ)) لسـبب بسـيط أن مجمـل مـا كتبـه في مواقفـه ومخاطباته يبعث على الدهشـة والحـيرة، فـالحرف عنـده ألـوان شـتى، يأخـذ في كـل موقف أو مخاطبة معنى يختلف عن غيره، بل إنه في المخاطبـة نفسـها يأخـذ المعنـى ونقيضه، فمثلا نراه يقول في المخاطبة (17) : ((يا عبـد أنـا أقـرب مـن الحـرف وإن نطق، وأنا أبعد من الحرف وإن صمت)) [3]، فهنا الحرف عنده له وظيفتان يمكـن أن يكون ناطقا أو صامتا، ولك أن تبحث عن صـمته إذا فهمـت نطقـه أو عـن نطقـه إذا فهمت صمته، وعلاقة ذلك بالبعد والقرب الإلهيين، وهذه المخاطبة مـع أخواتهـا هـي من أوضح ما قال، فلـو ذهبـت لغيرهـا وأردت تفحصـها، فإنـك إن لم يكـن لـك ذوق كذوق صاحب القول، فستخبط خبط عشواء، ولن تصـل لمقصـود صـاحبه حتـى يلـج

[1] - المصدر نفسه، ج03، ص204.

[2] - المصدر نفسه، ج03،ص 207.

[3] - محمد بن عبد الجبار النفّري، المواقف ويليه المخاطبات، مصدر سبق ذكره، ص 167.

الجمل في سم الخياط، ولكي أبرهن لك عن صدق حكمي، لك أن تقرأ هاتين المخاطبتين، ثم تقول لي ما فهمته منهما يقول : ((أنا عبد رب الحرف والمحروف فما لهما مني مجال، وأنا مرقب الحرف والمحروف فما لهما عن جعلي مدار)) [1]، ((يا عبد للحرف حكم أنا مودعه، وللمحروف حكم أنا واضعه، فلا تذهب بالحكم المودَع عن الحكم المودِع، فإليه يرجع ما أودع، وبه ينفد ما حكم)) [2]

لقد أدرك محمد بن عبد الجبار النفري رمزية الحرف في الطرح الصوفي / العرفاني، حيث خصص جزءا لا بأس به في مواقفه ومخاطباته، فتكلم في عديد المحطات عن سر الحرف كما تجلى له، بما يمكن أن يعتبر نظرية متكاملة، تحتاج من يشرحها ومن يحلل مقولاتها، حيث إننا لا نجانب الصواب إذا قلنا : إن النفري (اختلف في تاريخ ميلاده ووفاته، إلا أن المتفق عليه أنه عاش في القرن الرابع الهجري) قد سبق غيره في هذا، فمن من جاء بعده هو عالة عليه.

لابد بداية من التنبيه إلا أن جميع مواقف ومخاطبات النفري هي داخلة ضمن العرفانية الصوفية، والتي تحمل مستويات رمزية متعددة لها علاقة بمسمى الإشارة بوصفها « ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة للطافة معناه » [3]، أو هي كما يرى ابن قيم الجوزية « المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها » [4] فهي بهذا المعنى تتوسط منطقة برزخية جامعة، فهي من جهة

---

[1]- المصدر نفسه، ص 168.

[2]- الصفحة نفسها.

[3] - أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص414.

[4] - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين،ج02،تح : محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1996، ص389.

تنأى عن التصريح والانكشاف لاتساع الرؤية وعدم قدرة اللغة على التعبير عنها، ومن جهة ثانية؛ هي قائمة على معان تشير إلى حقائق محجوبة تتوزع بين مسموع ومرئي ومعقول، ويمكن أن تشملها جميعا، فهي ممكنة الفهم والإدراك شأنها شأن الأدلة لأنها من جنسها، ولكنها لا تتكشف بطبعها إلا لمن فتحت لهم من الله عز وجل أبواب المعرفة والأسرار، يقول ابن القيم عن أصحابه: « يسمّون أخبارهم عن المعارف وعن المطلوب إشارات، لأن المعروف أجلُّ من أن يُفصح عنه بعبارة مطابقة، وشأنه فوق ذلك، فالكامل من إشارته إلى الغاية، ولا يكون ذلك إلا لمن فني عن رسمه وهواه وحظه، وبقي بربه ومراده الديني الأمري، وكل أحد إشارته بحسب معرفته وهمّته » [(1)]

وله علاقة كذلك بمسمى الشطح بوصف هذا الأخير :« عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّته، وهاج بشدّة غليانه وغلبته، وبيان ذلك : أن الشطح في لغة العرب، هو الحركة، يقال شطح يشطح إذا تحرّك » [(2)]

إن مفهوم الشطح على حسب كلام الطوسي نوع من الكلام المشكل المستغرب في ذاته، يخالف صريحُ ظاهره باطنَه مأخوذٌ من الحركة « لأنها حركة أسرار الواجدين، إذا قوي وجدهم؛ فعبّروا عن وجدهم ذلك، بعبارة يستغربها سامعُها » [(3)]، هذا وقد راح الطوسي يقارب ما بين المعنى اللغوي للشطح وما يدلّ عليه في الاصطلاح عندهم، فكما أن النهر إذا ضاق بمائه فاض من حافتيه، فكذلك « المريد الواجد : إذا قوى وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على

---

[1] - المرجع السابق، ج02، ص452.

[2] - اللمع، مرجع سبق ذكره، ص453.

[3] - الصفحة نفسها.

لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها، إلاّ من كان من أهلها، ويكون متبحرا في علمها » [1]

إن محاولة مقاربة مفهوم الشطح بآليات لغوية مجرّدة تأخذ بصاحبها إلى غير ما يفهم منها عند أصحابها، ولاشك أن خفاء المعنى واستغلاقه وتواريه خلف الحجب، يحول دون إدراك القارئ لمعناها، يطرح تساؤلا حول تحقق عجز اللغة في بعض صورها عن تفسير وتفهّم مآلات خطابٍ يحمل في باطنه معنى، لكنه معنى ينأى عن التحديد؛ لاتساع رؤية صاحبه إلى حدّ لا يمكن فهمه إلا من كان من أهله ومتبحرا في علمه كما يقول الطوسي.

مما سبق يمكننا وصف الشطح بأنّه بديل خطابي متعال« ذو معنى مزدوج ، يتميّز بالالتباس، الذي يشكل جوهريته، دون أن يخرج عن السياق الصوفي في تعامله، مع كونه تمظهرا لما تتحسَّسُهُ النفس عند وصولها إلى حضرة الألوهية » [2] يصدر عمّن عاش تجربة روحية خاصة، لم يستطع أن يعبَّر عن اتساع رؤيته، فضاقت عبارته [3]، وعجزت لغته، بما يفهم منه أن الشطح عملية إرباك حقيقية لمنطق اللغة، بلغة منطق جديد، يكاد يتجاوز حدود الرمز والإشارة، وإن كان في بعض وجوهه ثمرة لهما، هذا وقد اجتهدت **آنا ماري شيمل** (**Anna marie Schimmel**) في تحديد الغايات والأهداف المحتملة لشطحات الصوفية، حيث رأت أنها إنّما تأتي لـ« إدهاش

[1] - المرجع نفسه، ص 454

[2] - أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشطح، تح : قاسم محمد عباس، دار الندى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا ، ط01، 2004، ص19.

[3] - هذا تضمين للمقولة الشهيرة للنفري: « وقال لي: كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة » المواقف ويليه المخاطبات، مصدر سبق ذكره، ص 51.

السـامع، أو لفـتح بـاب الحـوار، أو لإربـاك الفكـر المنطقـي، بحيـث يـنجلي في أذهـان السامعين التصور اللاّمنطقي للمعنى الحقيقي لتعبير ما، أو لحالةٍ صوفيةٍ معينةٍ »[1] .

إن الدوافع السابقة، يمكن إيجاد مبررات مقبولة لها من خلال علاقتها بطبيعـة الشطح كنسق كلامي غير معهود؛ فإدهاش السامع، يرجع في أعقد صوره إلى قابليتـه لمعنى المفارقة، وذلك من حيث المزاوجة بين المتناقضات، المتجـاوز لإدراكـات العقـل المجرّد، ولهذا السبب كان الخطاب الشطحي محل انتقـاد وهجـوم لاذع مـن خصـوم العرفان الإسلامي جملة، لأن المعروف في ضرورات مبادئ الحوار، أن مـن جهـل شـيئا عاداه، أما فتحُ باب الحوار وتقبّل ما يأتي به الآخـر؛ فـلا يمكـن فهمـه، إلا مـن خـلال استحضار أطـراف حـوار عـلى مستوى مشـترك مـن قابليـة اسـتيعاب الشـطح عـلى المستوى التداولي والفكري، وإلا فالحوار بين معترف بجدواه ومشروعيته، وبين معـادٍ، بـل ومكفّـر لأصـحابه، هـو مـن بـاب الحـوار المتحقـق الفشـل في بدايتـه؛ لاخـتلاف المنطلقات، وتباين المرجعيات، بين كلا الطرفين، لأن الأول له محددات منهجية تمكّنه من تقبل مبدأ الحوار رأسا، مع من تصدر عنه هذه الشطحيات، فهو متلقٍ منفتحٌ له آفاق متسعة غير محدودة لقبول رأي الآخر، بخـلاف الثـاني : تحكمـه الآراء المسـبقة، التي لا تدع مجالا للحوار، أما إرباك الفكر المنطقـي؛ فهـو في الحقيقـة أصـل طبيعـة الشطح، لأنه خلاف تصورات العقل المجرّد للمعنى، الذي يصبح في الشـطح منفتحـا على نقيضه (الـلاّمعنى)، لأنّه « يتجاوز المقومات والمفاهيم اللغوية المتعـارف عليهـا، باعتباره خطابا بدون متكلم تقريبا »[2]،ولعل معنى نفي إسناد التكلّم عـن صـاحب الشطح، مع ما يمكن أن يفهـم منـه بوصـفه حالـة مرضـية؛ لهـا علاقـة بالانفصـام في

[1] - الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تـر: محمـد إسـماعيل السـيد، منشـورات الجمـل، بغـداد، العراق، ط01، 2006، ص18.

[2] - محمد العدلوني الإدريسي، التصوف الأندلسي(أسسـه النظريـة وأهـم مدارسـه)، دار الثقافـة ، الـدار البيضاء، المغرب ، ط01، 2005، ص121.

الشخصية أو ازدواجيتها، إلا أنها في مقام الشطح تنأى عن التخريجات النفسية، حيث إنها تأخذ في الخطاب الصوفي صورة تختلف كلية عن الخطابات المأدلجة الأخرى؛ إذ المتكلم الصوفي الشاطح، ينطلق من لا وعي عميق، لا يتمكن صاحبه من خلاله استيعاب مقولِهِ بصورة منطقية وواضحة؛ لأنّ حالة الوجد ومبلغ السكر، قد حَجَزَاهُ عن تبليغ رسالة مفهومة المعالم إلى غيره، كأن حركة خطابه تقوم على قوانين داخلية منه تبدأ، وإليه تعود، فهو المخاطَب والمخاطِب في الآن نفسه.

ما سبق يمكن إيجاد نقاط اشتراك دلالي بين الرمزية الحرفية والإشارة والشطح بوصفهم في المتداول الصوفي يستبطنون معنى خفيًا [1] ؛ يتمّ إنتاجه في حالات سلوكية خاصة.

وبهذا يغدو السعي وراء محاولة قراءة ما جاء به النفري عن الحرف والحروف والمحروف كما يحلو له تسميته هو نوع من الاجتهاد والقراءة المحتملة لا أكثر ولا أقل، لأن أكثر عباراته في هذا الشأن لا تكاد تخرج من مسمى العبارة إلى مسمى الإشارة والشطح- الذي أشرنا إليه - ولكي نوضح الأمر لابد من التمثيل ببعض هذه العبارات المشكلة، التي ظاهرها مستشنع ومبهم، وباطنها صحيح ومستقيم على الأقل على حسب مقاصد المتكلم به، يقول في إحدى مخاطباته :

((يا عبد الحرف خزانتي، فمن دخلها فقد حمل أمانتي))، ويقول كذلك : ((يا عبد، الحرف ناري... الحرف خزانة سري))

إن المتأمل لنصَّيْ النِّفري السَّابقين يجد أنه أمام أمر ذي شأن عظيم، كيف لا؟ وهو خزانة الحق - كما في النص الأول - وهو ناره وخزانة سره – كما في النص

[1] - للصوفية مصطلح موازي للمعنى الخفي وهو السِّمسمة، التي هي عندهم « معرفة تدقّ عن العبارة والبيان » الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح، محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، 2004، ص105.

الثاني، السؤال الذي يطرح هنا باستصحاب ما سبق الكلام عنه حول الإشارة والشطح، ما الذي جعل الحرف يتسنم هذه المكانة المرموقة، وكيف له أن يكون ما هو عليه حسب قول النفري، ثم كيف يكون الحرف نار وخزانة السر للحق جل وعلا؟

لاشك أن الإجابة عن هذه التساؤلات ستصطدم بنصوص أخرى مفارقة للنفري نفسه تفرغ الحرف من محتواه القدسي السابق، بحيث تسلبه كل أهمية، من ذلك قوله : ((وقال لي : الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني؟))، بل هو في نص آخر يجعله مساويا للسِّوى؛ وهو كل ما عدا الله، وما عدا الله باطل كما هو معروف، بل هو حجاب عن الله تعالى يحول دون معرفة الله والوصول إليه، وهذا ما تسميه آنا ماري شيمل بـ ((حجاب المغايرة)) [1] وهذا نفسه ما صرح به في نص سابق عندما قال : ((وقال لي : الحرف حجاب، وكلية الحرف حجاب، وفرعية الحرف حجاب، وقال لي: لا يعرفني الحرف، ولا ما في الحرف، ولا ما من الحرف، ولا ما يدل عليه الحرف))، ويقول في عبارة أخرى : ((وقال لي : أصحاب الحروف محجوبون عن الكشوف))، بل يزداد الأمر غرابة في نص آخر عندما جعل من الحرف دنسا من الشيطان، فقال : ((وقال لي : الحرف فج إبليس))، ولهذا أصبح من الواجب الخروج والابتعاد حصرا عن الحرف ومن الحرف وما في الحرف، كيما يكون الإنسان من أهل الله، يقول النفري مقررا هذا : ((الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة، الخارجون عن أنفسهم هم الخارجون عن الحرف))، ويقول أيضا : ((وقال لي : لا تقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحروف)).

إن مسايرة النفري النصية (المباشرة) في مواقفه ومخاطباته عن الحرف في محتواه السلبي / المدنس، تجعل من القول برمزية الحرف وعرفانيته نوعا من العبث والتقول وادعاء ما ليس له، ولكن في المقابل يمكن أن نجد تخريجا آخر لدلالات العبارات

---

[1]- الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ،مرجع سبق ذكره، ص 469.

السابقة، يصبح الحرف بمقتضاها سرا وطلسما وبرزخا جامعا بين الوجود والعدم والحضور والغياب، أو قل هو المعنى الخفي الذي يدل على كل شيء ولا يدل على أي شيء، يقول يوسف زيدان : « كل نوع من أنواع هذه الحروف، ظروف لسرٍّ إلهي، أي مظهر لظهور كمالي أودعه الله بتجليه عليه، حين خلقه من المحتدّ المقتضى لذلك، بحكم ما لذلك المحتدِّ من معنى الجمال أو الجلال أو الجمع أو الكمال » [(1)] وهذا ما سنجده مجسدا في فكر ابن عربي ونظريته عن الحرف .

وما دمنا نتكلم عن رمزية الحروف فلابد من الإشارة إلى الأبجدية (أبجد هوز حطي...)، فقد تنازع الناس فيها على عدة أقوال، ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية ثم عقب بقوله : « والصواب : أن هذه ليست أسماء لمسميات وإنما ألفت ليعرف تأليف الأسماء من حروف المعجم بعد معرفة حروف المعجم (...) ثم كثير من أهل الحساب صاروا يجعلونها علامات على مراتب العدد فيجعلون الألف واحدا والباء اثنين والجيم ثلاثة إلى الياء ثم يقولون الكاف عشرون. . . » [(2)]، وهذا النسق الحرفي هو الأوسع حضورا من الألفباء عند أصحاب الهندسة والمنطق والتصرف من المتصوفة والسحرة على السواء، بل عليه المعتمد في كشف طبائع الحروف وخصائصها، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في كلامه عن علم أسرار الحروف عندما قال : « وحدث هذا العلم في الملّة بعد صدر منها، وعند ظهور الغلاة من المتصوّفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحسّ، وظهور الخوارق على أيديهم والتّصرّفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزّل الوجود عن الواحد وترتيبه، وزعموا أنّ الكمال الأسمائيّ مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأنّ طبائع الحروف

---

[1]- يوسف زيدان، ابن عربي الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الأمين، القاهرة، مصر، ط01، 1999، ص 90 – 91.

[2]- تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995، ص 62.

وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكوان على هذا النظام » [1] وهو علم واسع جدا لا يحاط بمسائله، وهو في الغالب قائم على الذوق، وممن أكثر القول فيه محي الدين بن عربي - كما سنرى – وأحمد بن علي البوني (صاحب شمس المعارف الكبرى) وغيرهما، وقد عرَّفه ابن خلدون بعد النص السابق بقوله : « وحاصله عندهم وثمرته تصرّف النّفوس الربّانيّة في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهيّة الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السّارية في الأكوان » [2] والجدول الآتي يبين ما يقابل هذه الحروف من الأعداد، ما يسمى عند المشتغلين به حساب الجمَّل :

أ	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ي
01	02	03	04	05	06	07	08	09	10
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر
20	30	40	50	60	70	80	90	100	200
ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ		
300	400	500	600	700	800	900	1000		

إن من أهم عوامل اشتغال الصوفية على الحرف والبحث عن طبائعه وأسراره، يرجع بنسبة كبيرة لاشتغالهم التأملي والسلوكي والكشفي على الأسماء الإلهية؛ المكونة أساسا من أحرف ظاهرية وأسرار باطنية، وسعيهم الحثيث لمعرفة اسم اللـه الأعظم المذكور في كثير من المرويات النبوية والأخبار؛ الذي يعدُّ مفتاح الإجابة وفتح مغاليق أسرار الوجود.

---

[1]- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 282.

[2]- الصفحة نفسها.

لقد نقل ابن خلدون عن أهل التصوف تحديد طبيعة حروف الأبجدية في علاقتها بتصرف النفوس الربانية في الأكوان (ما يسميه عالم الطبيعة) [1]، ورأى أنها عندهم منوطة بمزاج الحرف، الذي قسم « بقسمة الطّبائع إلى أربعة أصناف كما للعناصر، واختصّت كلّ طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرّف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف؛ فتنوّعت الحروف بقانون صناعيّ يسمّونه التكسير إلى ناريّة وهوائيّة ومائيّة وترابيّة على حسب تنوّع العناصر » [2]، والجدول الآتي يبين تصنيف الحروف على حسب العناصر السابقة (الاسطقسات) :

الحرف الناري	الحرف الهوائي	الحرف المائي	الحرف الترابي
الألف(أ)	الباء(ب)	الجيم(ج)	الدال(د)
الهاء(ه)	الواو(و)	الزاي(ز)	الحاء(ح)
الطاء (ط)	الياء(ي)	الكاف(ك)	اللام(ل)
الميم(م)	النون(ن)	الصاد(ص)	العين(ع)
الفاء(ف)	الضاد(ض)	القاف(ق)	الراء(ر)
السين(س)	التاء(ت)	الثاء(ت)	الخاء(خ)
والذال(ذ)	الظاء(ظ)	الغين(غ)	الشين(ش)

ثم راح ابن خلدون يعدد الأسرار الطبية للحروف النارية والمائية لبعض الأمراض الباردة والحارة، ثم أقر بأن الكلام عن هذا التناسب بين الحروف وأمزجة الطبائع، أو بين الحروف والأعداد هو من الصعوبة البالغة بمكان.

[1]- من خلال مطالعتي وجدت كتابا أظنه منسوبا للإمام الغزالي قائم أساسا على الطلسمات والسحر، يذكر طبائع الحروف كلها من حيث كونها نارية أو هوائية أو مائية أو ترابية عنوانه : ((الطب الروحاني للجسم الإنساني في علم الحرف)).

[2]- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 282.

إنَّ للحرف معان كمالية اختصه الـله به، أرجعها الجيلي إلى ثمانية أطوار وهي [1] :

1/ حروف حقيقية؛ وهي أعيان الأسماء والصفات.

2/ حروف عالية؛ وهي ذوات معلومات العلم الإلهي، المعبر عنها بالأعيـان الثابتـة في العلم الإلهي.

3/ حروف روحية؛ وهي الأرواح النورية التي أظهر الـلــه بهـا هـذا الوجـود، كـما أظهر الكلمات بالحروف الملفوظة.

4/ حروف صورية؛ وهي جوانح هذا العالم الكلي، وجوارح الإنسان بالحكم الجزئي.

5/حروف معنوية؛ وهي حركات الأشياء وسكناتها، ينشأ منها حـروف، يتركـب مـن تلك الحروف كلمات مناسبة لحال ذلك المتحرِّك.

6/ حروف حسية؛ وهي ما تشاهد رقما وكتابة.

7/ حروف لفظية؛ وهي ما تشكل في الهواء من قرع الريح الخارج من الحلق على مخارج الحروف.

8/ حروف خيالية؛ وهي صورة تلك الحروف في نفس الإنسان عند تعلقه لها.

إنَّ اكتساب الحروف هذه القيمة العرفانية له ما يفسّره من خلال « حقيقـة كـن واختصاصها بكلمة الأمر، لا بخبر الماضي ولا الحال المستأنف، وظهور الحرفين مـن هـذه الكلمة مع كونها مركّبة من ثلاثة، ولماذا حذفت الكلمة الثالثة المتوسطة البرزخية، التـي بين الكاف والنون وهي الواو الروحانية، التـي تعطـي مـا للملـك في نشـأة المكـون مـن

---

[1]- يُنظر: ابن عربي الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، مرجع سبق ذكره، ص89- 90.

الأثر»[1] ولعل الإجابة عن هذا التصويب التأويلي لا يمكن إثبات صحته لا على مستوى المعطى اللغوي ولا العقلي، لأنه خاضع لسلطة الكشف التي أدركها أصحابه ذوقا، خاصة وأن لفظة ((**كن**))، هي التي بها أمر الخلق والتكوين والإيجاد، يقول ابن الفرغاني: « ما من خطرة ولا حركة إلا بالأمر، وهو قوله ((كن))؛ فله الخلق بالأمر، وله الأمر بالخلق، والخلق صفته، فلم يدع بهذين الحرفين لعاقل يدعى شيئا من الدنيا والآخرة: لا له، ولا به، ولا إليه، ((فاعلم أنه لا إله إلا الله)) » [2]

إن الكلام عن الحروف والأعداد والأرواح الفلكية يحتم علينا التطرق للوفق [3] أو ما يسميه القنوجي ((علم معرفة الخواص الروحانية))، كواحد من أهم المصطلحات المشتركة بين المتصوفة والسحرة وأصحاب السيميا، يعرِّفه القنوجي بقوله : « هو علم باحث عن كيفية تمزيج الأعداد والحروف على التناسب والتعادل بحيث يتعلق بواسطة هذا التعديل أرواح متصرفة تؤثر في القوابل حسبما يراد ويقصد عن ترتيب الأعداد والحروف وكيفياتها وموضوعه الأعداد والحروف وغايته الوصول إلى المطالب الدينية أو الدنيوية أو الأخروية » [4] ويعرفه محمد بن بريكة بقوله : « هو اجتماع الحرف والعدد واللفظ في جدول واحد، وينقسم إلى تأليفي وهندسي وهما

1- رفيق العجم، موسوعة المصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، لبنان ، ط01، 1999، ص671.

2- أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلّق عليه وخرج آياته وأحاديثه : دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،ط01، 1993، ص 53.

3- تساءل ابن عربي عن السبب في وضع من وضع هذا الوفق في شكل جدول، فقال : « عمل أكثر رجال هذا العلم لذلك جدولا، وأخطأوا فبه وما صحَّ، فلا أدري، أبالقصد عملوا ذلك، حتى يتركوا الناس في عماية من هذا الفن، أم جهلوا ذلك، وجرى فيه المتأخر على سنن المتقدم؟ » محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج03، مصدر سبق ذكره، ص 204.

4- أبو الطيب محمد صديق خان القِنُّوجي، أبجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01، 2002، ص 511.

الأصل ومشترك وهو متأخر» [1]، إذن تأليف الوفق يكون باجتماع حرف وعدد ولفظ في رسم معين يمكن أن يكون مثلثا أو مربعا أو مخمسا أو غيره ، ولعل أكثر ما يستعمل إنما هو في السحر بأنواعه، وشاهده ما جاء مُتَسَّعًا تحت حجاب (تميمة) خاصة بـ ((الحفظ والمحبة والقبول))، نذكرها للفائدة والتمثيل، وإلا فهي بريد الشرك ورسول السحر نعوذ بالله منها :

ب بقرطبال 2	ط طقيال 9	د دميال 4
ز زنفا 7	ه هططوش 5	ج جليش 3
و وهيم 06	ا أية 1	ح حداية 8

ولكي يتحقق هذا الوفق لابد له من التناسب والتزامن مع حركة كوكب سيَّار بعينه؛ لأنه يحمل روحا من شأنها أن تحدث التأثير المطلوب في العوالم السفلية، يقول البوني : « واعلم أن الكواكب السيارة السبعة لكل واحد منها وفق منسوب إليه، ولكل حرف من حروف الهجاء وفق، ولكل وفق تأثير يظهر منه بحسب تأثير الكواكب أو الحرف » [2]، والغريب أن أبا حامد الغزالي قد ذكر في كتابه المنقذ من الضلال ما يشبه هذا، عندما قال : « بل قد اعترفوا بخواص هي أعجب من هذا فيما أوردوه في كتبهم، وهي من الخواص العجيبة المجربة في معالجة الحامل، التي عسر عليها الطلق » [3]، وأتى بوقف مكون من جدولين أحدهما حرفي والآخر عددي.

---

[1]- التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، مرجع سبق ذكره، ص 169.

[2]- أحمد بن علي البوني، منبع أصول الحكمة، ص 31 نقلا عن : محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، مرجع سبق ذكره، ص 169

[3]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال، تح: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط07، 1967، ص 126.

إن الوفق في صورته التي أشرنا إليها، نكاد نجزم أنها مستوحاة من كتب القبالة اليهودية، يقول عاطف جودة نصر عن أولئك المتصوفة اليهود في طرائقهم الخفية في الكشف عن الأسرار المستبطنة في التوراة أو التلمود، أو الماثلة في الوجود : « وقد امتلأت تلك الكتب بالفنون الطلسمية، هي عبارة عن تعاويذ تحوي خطوطا وجداول وأعدادا سحرية تجلب الحظ وتدرأ الشر (...) وتتلخص رمزية القبالة في البحث عن المعاني المختفية وراء الحروف والكلمات العبرية، وفي تكوين كلمات وجناسات تصحيفية Anagram وأعداد تستخدم كلها لأغراض سحرية » [1]وحقيقة نحن لا نستطيع إنكار العلاقة الواضحة بين القبالة والسحر والطلاسم، إذا كانت اليهودية كلها تقوم عليه كما هو معروف، هذا من جهة، كما لا ننكر تأثر العرفان الإسلامي بالقبالة اليهودية، خاصة وأن اليهود تغلغلوا منذ وقت مبكر في جسم الأمة العربية منذ الجاهلية، وخير دليل هو انتقال الجماترياGematria إلى العرب في صورة حساب الجمل المعروف، وما كان له من أثر في علم الجفر عند الشيعة، حيث إن التشابه واضح بينهما في طرائق ومنهج التناظر والتناسب بين الأعداد والحروف والأشكال والجداول وغيرها، والجفر وإن كانت خلفياته في الفكر الإسلامي تنتهي إلى الرمزية الشيعية ممثلة في الإمام السادس عندهم جعفر الصادق، والذي تُروى الأخبار عنه أنه مكتشفها أو بالأحرى الموحى بها إليه أو الوارث لها من أجداده، خاصة وأن الشيعة قد توسعوا في مفهومه من مجرد اعتباره « تأملات عن أحداث حاضرة ومستقبلة مستنتجة من توليفة حروف وأرقام » [2] من شأنها أن تكشف حوادث العالم، إلى كون اعتباره « وعاء من أدم (جلد مدبوغ)فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء

[1]- الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس /دار الكندي، بيروت، لبنان، ط01، 1978، ص 390.

[2]- آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سبق ذكره، ص 471.

الذين مضوا من بني إسرائيل»[1] كما يؤثر عن جعفر الصادق، وإن كان هذا المكتوب ينكره أكثر علماء السنة، منهم ابن خلدون الذي يقول عنه : « وهذا الكتاب لم تتّصل روايته ولا عرف عينه وإنّما يظهر منه شواذّ من الكلمات لا يصحبها دليل ولو صحّ السّند إلى جعفر الصّادق لكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه فهم أهل الكرامات »[2] ، لكن الصحيح في هذا الكتاب أن صاحبه هو هارون بن سعيد العجلي من غلاة الشيعة توفي سنة 145ه.

رمزية الحرف في الفكر الأكبري :

لقد أولى ابن عربي اهتماما بالغا لرمزية الحرف في كتبه ونخص بالذكر الجزأين الأول والثاني من فتوحاته المكية وفصوص الحكم وعنقاء مغرب والكهف والرقيم وغيرها في محتواه الرمزي، يقول عنه عاطف جودت نصر : « ولا يخفى أن ابن عربي أشرب حروف الأبجدية العربية في هذه الأشعار إشارات ورموزا مصطبغة بطابع عرفاني متسق تمام الاتساق مع المنهج العام الذي اتبعه الصوفية في فهم الحروف وتأويلها »[3]

فقد تتبع جميع الحروف، وأعطى لكل واحد منها معنى يخالف غيره، بل جعل الحروف عالما مستقلا بذاته، يقول : « اعلم وفقنا الله وإياكم ! أن الحروف أمة من الأمم، مخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم »[4]، ولهذا لابد من المتعامل مع الحرف في الهجاء العربي أن لا ينظر إليه بسذاجة أهل الظاهر، لأن خلف كل حرف هوية وجودية كاملة لا عدمية كما ينظر إليه في الطرح

---

[1]- علي بن أحمد علي السالوس، مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر، ط07، 2003، ص 739.

[2]- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج01، مرجع سبق ذكره، ص 551.

[3]- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 416.

[4]- الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص260.

النحوي (يعرف الحرف بدليل العدمية، أي إنه ما لا يقبل علامة الاسم ولا الفعل)، ونحن إذ نتكلم عن خصوصية الرؤية الأكبرية لرمزية الحرف إنما نحن نختصر واسعا، إذ إنه لا يسعنا المقام لتتبع ما كتبه لا في ظاهر خطابه ولا في باطنه؛ الذي لا يدرك له قعر، ولهذا سنشير لمحطات بعينها ذكرها خاصة في الفتوحات، منها :

1/ إنَّ الحروف في الطرح الأكبري تشكل تجليا لحقائق الحضرة الإلهية ومراتب الحقائق الكونية وعوالم الإنسان الروحانية، ولهذا أولى ابن عربي « لعلم أسرار الحروف وعلاقتها بالأعداد المعبرة عن الانسجام الوجودي »[1] ، اهتماما كبيرا في فتوحاته، حيث بين أنَّ الحروف في أصل خلقها وإيجادها جاءت من العنصر الهوائي في عالم العنصري، يقول ابن عربي شارحا فكرة العلاقة بين الأحرف العربية الثمانية والعشرين وعدد المنازل الفلكية، وعلاقة ذلك بالعالم العنصري : « والعالم العنصري إنما نُسب إلى العناصر لأنها السبب الأقرب، والعناصر[2] إنما حدثت عن حركات الافلاك؛ وحركات الأفلاك إنما قطعت ثمانيا وعشرين منزلة في الفلك، الذي قطعت فيه، والعالم إنما صدر من ((نفس الرحمان))، لأنه نفَّس به عن الأسماء (الإلهية)، لما كانت تجده من عدم تأثيرها، والنَّفس مناسب لعنصر الهواء، فتشكَّلتِ المنازل الفلكية في الهواء العنصري لما ظهرت العناصر ، فلما جاء حكمه (حكم العالم العنصري)، فيما تولد عن العناصر من المولَّدات، ظهرت في أكمل نشأة المولَّدات- وهو الإنسان - صور الحروف ثمانية وعشرين حرفا عن ثمانية وعشرين منزلة »[3]

---

[1]- عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص 31.

[2]- يقصد بالعناصر كما هو معروف مكونات العالم (الاصطقسات) النار والماء والتراب والهواء .

[3]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج13، مصدر سبق ذكره، ص 123.

ووجه مطلقية الأحرف في إيجاد الكلمات هو أنها تأخذ هذا الوصف من المنازل الفلكية التي جاءت منها؛ والتي هي بدورها لها المطلقية في إيجاد الحوادث والكائنات.

2/ إنَّ من أوجه تجلي الرمزية الحرفية عند ابن عربي هو استحضارها في قالب عرفاني متعلق بالذات الإلهية والحقيقة المحمدية ومستويات المراتب الكونية وغيرها من المحطات الغيبية الأخرى، يقول : « فإني نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتدوينه، فرأيت الكون كله شجرة، وأصل نورها من حبة ((كن))؛ قد لقحت كاف الكونية بلقاح حبة ((نحن خلقناكم))، فانعقد من ذلك البزر ثمرة ((إنا كل شيء خلقناه بقدر))، وظهر من هذا غصنان مختلفان أصلهما واحد.. وهو ((الإرادة)) وفرعها ((القدرة))، فظهر عن جوهر الكون معنيان مختلفان .. كاف الكمالية ((اليوم أكملت لكم دينكم)).. وكاف الكفرية ((فمنهم من آمن ومنهم من كفر)) .. وظهر جوهر النون ((نون النكرة)) ((نون المعرفة)) فلما أبرزهم من ((كن)) العدم.. على حكم مراد القدم.. رش عليهم من نوره... فأما من أصابه ذلك النور، فقد حدق إلى تمثال شجرة الكون المستخرجة من حبة ((كن))، فلاح له في سرِّ كافها ((كنتم خير أمة))، واتضح له من شرح نونها ((أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه))، وأما من أخطأ ذلك النور، فقد طولب بكشف المعنى المقصود من حرف ((كن))، فإنه غلط في هجائه.. وخاب في رجائه.. فنظر إلى مثال ((كن)) .. فظن أنها كاف الكفرية بنون النكرة .. فكان من الكافرين .. وكان حظ كل مخلوق من كلمة ((كن)) ما علم من هجائها وهجاء حروفها.. وما شهد من سرائر خفائها دليله... » [1]، فمدار الأمر عند ابن عربي إذن هو الحرف؛ الذي به وحده كان غير الله معه من كل السوى المقدس وغيره، حيث كان الله ولا شيء

---

[1]- محي الدين بن عربي، شجرة الكون، تح : رياض العبد الله، دار القام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط02، 1985، ص41- 44.

معه، وقد شرح ابن عربي في موضع آخر ((خـواص الحـروف وتأثيراتهـا ومصـادرها))، فقال في كلام مفصل : « فمنهـا (أي الحـروف) مـا لـه أثـر في العـالم الأعـلى، وتنزيـل الروحانيات بها إذا ذُكرت أو كتبت في عالم الحسِّ، ومنا ما لـه أثـر في العـالم الجـبروتي من الجن الروحاني، ومنها ما يؤثر ذكره في خيال كلِّ مُتَخَيِّلٍ، وفي حسِّ كـل ذي حـسٍّ، ومنها ما له أثر في الجانب الأحمى الأعلى، الذي هو موضع النِّسَبِ... » [1]

المراتب العرفانية لحروف الأبجدية حسب التحديد الأكبري :

إذا تأملنا ما ذكره ابن عربي في مجموع مؤلفاته عن أسرار الحروف وخصائصـها وطبائعها وقواها وحقائقها، نجد أن ما جاء عنده يقترب أن يعادل عند مـا جـاء عنـد غيره، بحيث تصبح محاولة تتبع واستقصاء ما كتبه من الصـعوبة بمكـان، فيكفينـا مـا كتبه في الفتوحات المكية دليلا على ما قلناه، ولهذا ستحاول هذه الدراسـة أن تلخـص ما جاء في أهم كتب الرجل، بمـا يظهـر منـه المقصـود مـن بيـان علـم أسرار الحـروف ورمزيتها في العرفان الصوفي، ولابـد في هـذا المقـام أن نشـير إلى اعتمادنـا الكبـير عـلى الجزء الأول من الفتوحات المكية؛ الذي خص كـل حـرف بكـلام مسـتقل، وكـذا كتابـه الآخر ((توجهات الحروف))، الـذي تنـاول فيـه كـل حـرف بـدعاء خـاص لـه علاقـة روحانية بسر الحرف وحقيقته وخواصه، وسيكون ذكر الحروف على حسـب الترتيـب الأبجدي [2] لما لهذا الأخير من علاقة مباشرة بجميع الروحانيـات العربيـة، وفـيما يـلي تفصيلها :

---

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج12، مصدر سبق ذكره، ص258.

[2]- اعتمدت على الترتيب الأبجدي المغربي التالي : ((أبجد، هوَّز، حُطـي، كَلمُـن، صـعفض، قرسـت، ثخـذ، ظغش)) الذي يختلف جزئيا عـن نظـيره المشرقـي المعـروف ((أبجـد، هـوَّز، حُطّـي، كَلَمُـن، سَـعَفَص، قرشت، ثخذ، ضظغ)) لمناسبته لابن عربي (الأندلسي / المغربي).

حرف الألف ((أ)) :

لاشك أن العرفان العربي والفارسي لم يخصًّا حرفا [1] بالاهتمام والعناية والشرح والتأمل والتحليل كحرف الألف، فالقارئ لرمزية هذا الحرف يهوله حجم ما كتب عنه، فلو أردنا تتبع ذلك في المراجع الصوفية المختلفة لضاق بنا المقام، فمما جاءنا عنه قول سهل بن عبد الله أنه أعظم الحروف [2]، ومناط الإشارة فيه كما فهمها « أي الله الذي ألف بين الأشياء وانفرد عن الأشياء » [3] ويسميه ابن عربي قيوم الحروف وهو للحروف كالقطب للعارفين (الكاملين) ، ويرى ابن عربي أن « الألف سارية في مخارج الحروف سريان الواحد في مراتب الأعداد (...) فله التنزيل بالقبلية وله الاتصال بالبعدية، فكل شيء يتعلق بالألف، ولا يتعلق هو بشيء فأشبه الواحد، لأن وجود أعيان الأعداد يتعلق به ولا يتعلق هو بها » [4]، فمعرفة سر حرف الألف هي من معرفة سر اسم الحق ((الله))، وهذا الذي نفهمه من كلام ابن عربي عن توجه حرف ألف، حيث ابتدأ كلامه بقوله : « إلهي اسمك سيد الأسماء (...) أسألك باسمك الحق الذي جمعت به متفرقات الخلق والأمر(...) من حيث اسمك الذي توحدت إليه وجهتي » [5] ويستمرُّ هذا الدعاء في استدعاء الاسم

---

[1]- الألف في الأصل عند أهل الاختصاص ليس حرفا، كما يراه العامة، يقال له ذلك تجوزا فقط، لأن الحرف منه هو الهمزة، يقول ابن عربي : « الألف ليس من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق » الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 295.

[2]- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 125.

[3]- الصفحة نفسها.

[4]- الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 402.

[5]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، تح : عبد الحميد بن السيد الشاذلي، مكتبة القاهرة، مصر ،ط10، 2004، ص10

الرباني إشارة من ابن عربي إلى تعلق الألف به، عندما يقول : « أسألك بكل اسم استمد من **ألف** الغيب المحيط بحقيقة كل مشهود » [1]

إنَّ حرف الألف هو أصل نشوء الحروف كلها، وفي هذا يقول محي الدين بن عربي لما سئل عن علة اعتبار الألف هو مبتدأ الحروف : « لأن له الحركة المستقيمة، وعن القيومية يقوم كل شيء (...) [فـ]ـكما أن أصل الخطة النقطة والخط هو الألف، فالحروف منه تتركب وإليه تنحلُّ فهو أصلها » [2]،

إنَّ الألف لها بهذا الاعتبار صفة الأولية في كل شيء [3]، بل وصفة الديمومة كذلك باعتبار امتداده، وهو أول ما سمعته الأرواح من الخطاب الرباني في عالم الذر، قوله : ((أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ))[الأعراف : 172]، وهو الذي رفعه الله لتواضعه من بين الحروف، وإذ هو يُرمَز به للحق تعالى فهو يحمل معنى الأزلية، يقول عنه عبد الكريم القشيري بكلام جامع : « وقد اختص كل حرف بصفة مخصوصة، وانفردت الألف باستواء القامة والتميز عن الاتصال بشيء من أضرابها من الحروف فجعل لها صدر الكتاب إشارة إلى أن من تجرّد عن الاتصال بالأمثال والأشغال حظي بالمرتبة العليا، وفاز بالدرجة القصوى، وصلح للتخاطب بالحروف المنفردة التي هي غير مركبة على سنّة الأحباب في ستر الحال » [4]، بل إن النفري يرى أن الحرف هو وحده السليم

---

[1]- الصفحة نفسها.

[2]- أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، تح : أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط01، 2006، ص 215.

[3]- في الثقافة الغربية يرمزون للبداية والنهاية الزمنيتين بألفا وأوميغا، أي الألف والياء عندنا، وفي هذا المعنى جاء عن عيسى قوله : ((أنا الألفا والأوميغا)) ينظر : فيليب سيرنج، الرموز في الفن، الأديان، الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، دمشق، ط01، 1992، ص 441.

[4]- لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تح : إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط02، ص 30.

وكل ما عداه من الحروف مرضى، فيقول : « يا عبد الحروف كلها مرضى إلا الألف، أما ترى كل حرف مائل، أما ترى الألف قائما غير مائل، إنما المرض الميل، وإنما الميل للسقام فلا تمل »[1]، يقول ابن عربي شعرا في حق الألف[2] :

أَلِفُ الذَّاتِ تَنَزَّهْتِ فَهَلْ   لَكِ فِي الأَكْوَانِ عَيْنٌ وَمَحَلْ

قَالَ : لَا، غَيْرَ الْتِفَاتِي فَأَنَا   حَرْفُ تَأْبِيدِ تَضَمَّنْتُ الأَزَلْ

فَأَنَا العَبْدُ الضَّعِيفُ المُجْتَبَى   وَأَنَا مَنْ عَزَّ سُلْطَانِي وَجَلْ

ومما يزيد الحرف أهمية في العرفان الصوفي أن الألف وردت في الأحرف المقطعة في القرآن الكريم ثلاث عشرة مرة (13)، كما في : ((ألم – ألر – ألمر- ألمص))، في سور مختلفة، وهذا الحضور المكرر للألف في أوائل سور القرآن له دلالاته وأسراره، بحيث لا يمكن أن يأخذ معنى واحد فيها، فكل حضور له سرٌّ علمه من علمه وجهله من جهله.

حرف الباء ((ب)) :

يرى الصوفية أنه مبدأ الأمر، إذ إنه أول القرآن ((بسم))، وإلى هذا أشار أبو العباس بن عطاء لما سئل : « إلى ماذا سكنت قلوب العارفين؟ فقال: إلى أول حرف من كتابه وهو الباء من : ((بسم الله الرحمن الرحيم))، فإن معناه أن بالله ظهرت الأشياء، وبه فنيت، وبتجليه حسنت، وباستتاره قبحت وسمجت »[3]، وقد تكاثرت الأخبار عند الصوفية في تأويلهم للباء، وبخاصة النقطة تحتها[4]، وجل المؤلفات

---

[1]- محمد بن عبد الجبار النفّري، المواقف ويليه المخاطبات، مصدر سبق ذكره، ص 205.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 295.

[3]- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 124.

[4]- لقد استأثرت نقطة الباء باهتمام الصوفية الأوائل وكان على رأسهم الحلاج، الذي جعلها مدار طاسين له بعد طاسين الدائرة فسماها ((طاسين النقطة))، حيث راح - بما وصلت إليه مشاهدته - يؤول حقيقة

الصوفية تربط بينها وبين أبي مدين التلمساني وأبي بكر الشبلي الذي سئل « مَا أَنْـتَ ؟ فَقَالَ: يا سيدي النقطة الَّتِي تَحْتَ الباء » [1]، وهذا ما أشار إليه ابن عربي في قوله [2]:

البَـــاءُ لِلْعَـــارِفِ الشِّـــبْلِيِّ مُعْتَـــبَرٌ وَفِي نُقَيْطَتِهَـــا لِلْقَلْـــبِ مُـــدَّكَرُ

سِرُّ العُبُودِيَّـــةِ العَلْيَـــاءِ مَازَجَهَـــا لِـذَاكَ نَـابَ مَنَـابَ الحَـقِّ فَـاعْتَبِرُوا

أَلَيْسَ يَحْذِفُ مَنْ ((بِاسْمٍ)) حَقِيقَتُهُ لِأَنَّـــهُ بَـــدَلٌ مِنْـــهُ فَـــذَا وَزَرُ

إن السؤال المطروح هنا، لماذا خاطب السائل الشبليَّ بخطـاب ((مـا))، والتـي حتما لا تفيد معنى غير العاقل فقط، حيث إن من معانيها خطاب المـبهم أمـره أو أن يكون المراد من ((مـا)) هنـا السـؤال عـن صـفات المخاطـب [3]، والوجـه الثـاني هـو الأقرب للسؤال والجواب عـلى السـواء، ولكـن السـؤال الأهـم هنـا، مـا تأويـل جـواب الشبلي، الذي هو أقرب للشطح منه للكلام المفهوم، ثم لماذا اخـتصَّ نقطـة البـاء دون ما سواها، أليس لذلك علاقة بترتيب هذا الحرف في الأبجدية أو الألفبائية بعـد حـرف الألف سـلطان الحـروف وقيومهـا، كـما رأينـا، ثـم لمـاذا يصرُّ الصـوفية عـلى أنهـا أول

النقطة ويصفها فقال : « وأدق من ذلك ذكر النقطة وهو الأصل، لا يزيـد ولا يـنقص ولا يبيـد، المنكـر هو في دائرة البراني، وأنكر حالي حين لم يراني، وبالزندقة سـماني، وبالسـوء رمـاني » الحسـين بـن منصـور الحلاج، الأعمال الكاملة، مرجع سبق ذكره، ص 179.

[1]- الرسالة القشيرية، وضع حواشيه، خليل المنصـور، دار الكتـب العلميـة، بـيروت ، لبنـان،دط، 2001، ص 186.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 321.

[3]- يُنظر : عبد اللـه بن عبد الرحمن بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج01، تـح : محمـد محي الدين عبد الحميد، دار التراث / القاهرة، دار مصر للطباعة، ط20، 1980، ص 147.

حرف سجد لله بحكم شكله المنبطح [1]، بخلاف الألف؛ الذي هو رمز الأحدية التي لا تسجد لنفسها؟ بل هناك سؤال أهم من كل هذا لماذا حدد هويته المفتوحة بالنقطة دون الحرف؟ أليست النقطة تحت الحرف مرتكزا وأساسا لرسم الحرف ((باء))، خاصة وأن النقطة تأتي وسط الحرف مباشرة؟

إن الجواب عن كل هذا لن يخرج عن نطاق الاحتمال الدلالي، بل عن نطاق الذوق الخاص لكل قارئ، ولعلنا فيما يلي نستأنس بقراءة ابن عربي لعرفانية هذا الحرف، لعله يكون كافيا لمعرفة خصوصيته في الطرح الصوفي، ولعله يجيبنا عن بعض ما سألنا :

إنَّ لعظيم أهمية الباء في العرفان الصوفي ألف ابن عربي رسالة أسماها بهذا الحرف، وأطنب في شرحها في رسالته : ((الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم))، فقال عنه : « قامت به السماوات والأرض وما بينهما، وإنه من شرفه وتمكنه من طرق مرتبته أن افتتح الحق تعالى به كتابه العزيز بسم الله، فبدأ بالباء وهكذا بدأ بها في كل سورة، فلما أراد أن ينزل سورة التوبة بغير بسملة ابتدأ فيها بالباء دون غيرها من الحروف » [2]

إن ابن عربي بعد أن نقل نص الشبلي السابق الذكر، وشفعه بقول أبي مدين : « ما رأيت شيئا إلا رأيت الباء عليه مكتوب » [3] راح يدلل على صحة ما ذهب إليه هذان العارفان، بعدة أوجه صوتية وشكلية (خطية) وصرفية ونحوية وعددية وعرفانية، بما لا يمكن في هذا المقام ذكرها جميعها، يكفيها أن نقطتها في سر الباء، والباء

1- تقول آنا ماري شيمل عن الباء : « الباء قد سجدت لأنها تشير إلى عملية الخلق على خلاف الوحدة الإلهية المتمثلة في حرف الألف، والتي ليس من شأنها السجود » الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سبق ذكره، ص 482.

2- محي الدين بن عربي، كتاب الباء، مكتبة القاهرة، المطبعة المنيرية بالأزهر، ط01، 1954، ص 04.

3- الصفحة نفسها.

فيه سر البسملة، والبسملة فيها سر الفاتحة، والفاتحة فيها سر القرآن الكريم، وفي توجه هذا الحرف قال أيضا : « ... أنت بديع كل شيء وباديه، لك الحمد يا باري على كل بداية، ولك الشكر يا باقي على كل نهاية، أنت الباعث على كل خير، باطن البواطن، بالغ غايات الأمور،باسط أرزاق العالمين... » [1]

حرف الجيم ((ج)) :

وتوجه هذا الحرف يحيل إلى وصفين عظيمين للحق تعالى، دندن حوله كل من تكلم عن سر هذا الحرف وهما ((**الجلال / الجمال**))، وابن عربي في هذا الحرف لم يشذ في ابتهاله، فقال : « إلهي كل الآباء العلوية عبيدك، وأنت الرب على الإطلاق، جمعت بين المتقابلات فكنت الجليل الجميل (...) تعاليت في جلالك عن سمات المحدثات، وتقدس جمالك العلي عن موقع الهبوط إليه بالشهوات... » [2]

وفيه يقول [3]:

الجِيمُ يَرْفَعُ مَنْ يُرِيدُ وِصَالَهُ لِمَشَاهِدِ الأبْرَارِ وَالأخْيَارِ

فَهُوَ العُبَيْدُ القِنُّ إلَّا أَنَّهُ مُتَحَقِّقٌ بِحَقِيقَةِ الإيثَارِ

يَرْنُو بِغَايَتِهِ إلى مَعْبُودِهِ وَبِبَدْئِهِ يَمْشِي عَلَى الآثَارِ

هُوَ مِنْ ثَلَاثٍ حَقَائِقَ مَعْلُومَةٍ وَمِزَاجُهُ بَرْدٌ وَلَفْحُ النَّارِ

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 40-41.

[2]- المصدر نفسه، ص 20.

[3]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 304- 305.

حرف الدال ((د)) :

لم يكد يذكر ابن عربي في توجه حرف الدال إلا معنى الديمومة أو البقاء، فقال : « سيدي دام بقاؤك، ونفذ في الخلق قضاؤك... » [1] ، وفيه يقول [2] :

الدَّالُ مِنْ عَالَمِ الكَوْنِ الذِي انْتَقَلَا ... عَنْ الكَيَانِ فَلَا عَيْنٌ وَلَا أَثَرُ

عَزَّت حَقَائِقُهُ عَنْ كُلِّ ذِي بَصَرٍ ... سُبْحَانَهُ جَلَّ أَنْ يَحْظَى بِهِ بَشَرُ

فِيهِ الدَّوَامُ فُجُودُ الحَقِّ مَنْزِلُهُ ... فِيهِ المَثَانِي فَفِيهِ الآيُ وَالسُّوَرُ

حرف الهاء ((ه)) :

وتأخذ أفضليتها في باقي الحروف أنه تدل على الحق في اسم الجلالة اللـه (كثير من المحققين يرون أنه اسم اللـه الأعظم)، أو أنها الحرف الأخير منه، يقول السراج الطوسي : « جميع الأسرار في الهاء؛ لأن معناه : هو » [3]، وهذا التخريج العرفاني يكاد يكون مجمعا عليه عند الصوفية لعلة وجود هذا الحرف في اسم الجلالة الأقدس ((اللـه))، فابن عربي في توجه هذا الحرف نجده يصرُّ على استحضار الهوية الربانية، بل ويذكر صفة الحق ((الهداية))، باعتبار تصدر ((الهاء)) فيها، فيقول : « ... أن تهديني إلى صراطك الخاص هداية تصرف بها وجهي عن كل مطلوب سواك، وخذ بناصيتي إليك أخذ عناية ورفق يا من هو الهو المطلق وأنا الهو المقيد، بل لا هو إلا هو (...) واهدني إليك يا هادي ... » [4]، ويقول في حقها ابن عربي [5]:

1- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص29.
2- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 310.
3- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 125.
4- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 11.
5- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 297.

هَــاءُ الهُوِيَّــةِ كَــمْ تُشِــيرُ لِــذِي إنِّيَّـــةٍ خَفِيَـــتْ لَـــهُ فِي الظَّـــاهِرِ

هَـلَّا مَحَقْـتَ وُجُـودَ رَسْـمِكَ عِنْـدَمَا تَبْـــدُو لِأَوَّلِـــهِ عُيـــونُ الآخِـــرِ

حرف الواو ((و)):

في توجه هذا الحرف لم يذكر ابن عربي ما يناسبه من أسماء أو أوصاف تبدأ به، كصنيعه مع توجهات الحروف الأخرى، قصارى ما نجده أنه ذكر بعض الكلمات التـي تحتوي هذا الحرف كـ (المعلوم، المفهوم، السمو، العلو، قيوم)، وفيه يقول [1]:

وَاوُ ((إِيَّـــــاكَ)) أَقْـــــدَسُ مِـــــنْ وُجُـــــودِي وَأَنْفَـــــسُ

فَهُـــــــوَ رُوحٌ مُكَمَّـــــــلٌ وَهُـــــــوَ سِرٌّ مُسَـــــــدَّسُ

حَيْـــــــثُمَا لَاحَ عَيْنُـــــــهُ قِيـــــــلَ : أَرْضٌ مُقَـــــــدَّسُ

بَيْتُـــــهُ السِّـــــدْرَةُ العَلِـــــيَّـــــةُ فِينَـــــا المُؤَسَّـــــسُ

حرف الزاي ((ز)) :

هذا الحرف - كما هو ملاحظ - ليس له صدى في الأسماء الإلهية عند ابن عربي، ولهذا لم يـذكر مـا يتناسـب مـع الحـرف في توجهـه، ولكنـه أشـار إلى أقـرب الـدلالات وأنسبها لهذا الحـرف وهـو مصـطلح (الزكـاة، الزيـادة)، وذلـك في قولـه : « ... إلهـي أسـألك بلـدا طيبـا يخـرج نباتـه بإذنـه إنـك خـير الـزارعين، وامنحنـي زيـادة بهجتـي

[1]- المصدر نفسه، ج01، ص 323.

لأكون من المحبورين، وزكني من كل نقص إنك تحب المتطهرين ... » [1]، وفيه قال [2]:

فِي الـــزَّايِ سِرٌّ إِذَا حَقَّقْــتَ مَعْنَــاهُ كَانَــتْ حَقَــائِقُ رُوحِ الأَمْــرِ مَغْنَــاهُ

إِذَا تَجَـــلَّى إِلَى قَلْـــبٍ بِحِكْمَتِـــهِ عِنْــدَ الفَنَــاءِ عَــنِ التَّنْزِيــهِ أَغْنَــاهُ

فَلَـيْسَ فِي أَحْـرُفِ الـذَّاتِ النَّزِيهَـةِ مِـنْ يُحَقِّــقُ العِلْــمَ أَوْ يَدْرِيــهْ إِلَّا هُــو

حرف الحاء ((ح)) :

هذا الحرف يأخذ سره عند ابن عـربي بوصـفه أول حـرف مـن سـور الحـواميم، أقرب دلالة لحرف الحاء عند الصوفية هو الحياة والحكمة والحـب، فقـد أكـثروا مـن الإشارة إليه، من ذلك قول ابن عربي : « رب أحي روحي ببارقة منك تسري مني في أي صورة أردت إحياءها بك (...) وأشهدني بديع حكمتك في صنعك (...) حتـى يحيـا لي كل قلب ميت وتنقاد إلى كل نفس أبية » [3] ، وفيه قال ابن عربي [4]:

حَـاءُ الحَـوَامِيمِ سِرُّ اللـــهُ فِي السُّـوَرِ أَخْفَــى حَقِيقَتَــهُ عَــنْ رُؤْيَــةِ الــبَشَرِ

فَــإِنْ تَرَحَّلْـتَ عَـنْ كَـوْنٍ وَعَـنْ شَـبَحٍ فَارْحَـــلْ إلى عَـــالَمِ الأَرْوَاحِ وَالصُّـــوَرِ

وَانْظُرْ إِلَى حَـامِلَاتِ العَـرْشِ قَـدْ نَظَـرَتْ إِلَى حَقَائِقِهَـــا جَـــاءَتْ عَـــلَى قَـــدَرِ

تَجْــــدِ لِحَائِـــكَ سُـــلْطَانًا وَعِزَّتُـــهُ أَنْ لَا يُــدَانَى وَلَا يَــخْشَى عَــلَى الغِــيَرِ

---

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 33.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 316.

[3]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 13- 14.

[4]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 299.

حرف الطاء ((ط)) :

المتأمل لما كتبه ابن عربي نجد أنه يركز على طاء الطبع بوصفه قيمة سلبية تفسد على صاحب السلوك سلوكه، لأنها من أدران الجسد، فيقول ابن عربي في هذا : « في سجن الطبع عبد لا يطيق الأباق (...) أمطر علي من سحائب لطفك الخفي ما يطهرني من رجس الطبع، ويحفظ علي أدب الشرع ... » [1]، وفيه يقول [2] :

فِي الطَّاءِ خَمْسَةُ أَسْرَارٍ مَخَبَّأَةٍ — مِنْهَا : حَقِيقَةُ عَيْنِ المُلْكِ فِي المَلِكِ

وَالحَقُّ فِي الخَلْقِ وَالأَسْرَارُ نَائِبَةٌ — وَالنُّورُ فِي النَّارِ والإِنْسَانُ فِي المَلَكِ

فَهذِهِ خَمْسَةٌ مَهْمَا كَلِفْتَ بِهَا — عَلِمْتَ أَنَّ وُجُودَ الفُلْكِ فِي الفَلَكِ

حرف الياء ((ي)) :

يقول ابن عربي عن الياء : « هي ألف الميل في عالم الحس، الذي هو العالم الأسفل، لحدوثها عن الخفض » [3] إن أقرب وصف أو كشف يطلبه الصوفي من الحق تعالى هو اليقين به، وهذا ما فهمه ابن عربي في توجه حرف الياء، فقال : « ... أسألك يقينا يقيني الشبهات، وقلبا متواضعا لهيبة السبحات... » [4] ، ولكن السؤال هنا كيف تجتمع المصدرية السفلية للياء مع اليقين، الذي هو من أرقى درجات المعرفة، ولعلَّ الجواب عن هذا يكون باعتبار الياء السفلية دليلا عن الحق تعالى، لأن كل ما

---

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 28.
[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 309.
[3]- المصدر نفسه، ج13، ص 121.
[4]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 23.

سوى الله هو تجلٍّ يدل عليه كسبا أو قهرا، فالياء مع سفليتها في عالم الأغيار هي علامة تدل على خالقها ومنشئها:

وَفِي كُـــلِّ شَيْءٍ لَـــهُ آيَــةٌ تَــدُلُّ عَــلَى أَنَّــهُ الوَاحِــدُ

يقول ابن عربي [1] :

يَـاءُ الرِّسَـالَةِ حَـرْفٌ فِي الـثَّرَى ظَهَـرَا كَـالوَاوِ فِي العَـالَمِ العُلْـوِيِّ مُعْتَمِـرَا

فَهُـوَ المُمِـدُّ جُسُـومًا مَـا لَهَـا ظُلَـلٌ وَهُـوَ المُمِـدُّ قُلُوبًـا عَانَقَـتْ صُـوَرَا

إِذَا أَرَادَ يُنَــاجِيكُمْ بِحِكْمَتِــهِ يَتْلُـو فَيَسْـمَعُ سِرَّ الأَحْـرُفِ السُّـوَرَا

حرف الكاف ((ك)) :

وتتجلى أهمية هذا الحرف عند الصوفية، أنه أحد حرفي إيجاد الوجود من العدم، وإلى هذا المعنى قال ابن عربي في توجه الحرف : « إلهي كنت ولا شيء، فأوجدت الكل بكاف الأمر، فالكون رقك، والمكون أمرك، والكائن خلقك، بسطت الرزق فلك الفضل، وكفيت الكل فسقط الكل... » [2] ، وفيه يقول [3]:

كَــافُ الرَّجَــاءِ يُشَــاهِدُ الإِجْــلَالَا مِــنْ كَـافِ خَـوْفٍ شَـاهَدَ الإِفْضَـالَا

فَــانْظُرْ إِلى قَـبْضٍ وَبَسْـطٍ فِـيهِمَا يُعْطِيــكَ ذَا صَــدًّا وَذَاكَ وِصَــالَا

اللــهُ قَــدْ جَــلَّ لِــذَا إِجْلَالَــهُ وَلِــذَاكَ جَــلَّى مِــنْ سَــنَاهُ جَــمَالَا

---

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص306.

[2]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 18.

[3]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 303.

حرف اللام ((ل)) :

يرى ابن عربي أن اللّام مستور في الألف بالنون المرتبطة به، وقد ظهر في عالم التركيب؛ الذي هو آخر العوالم، وما دام له هذه المزية التركيبية بينه وبين النون وبين الياء، فقد اعتبره « كسوة الألف وجُنَّتُه »[1] وتوجه هذا الأحرف الأنسب له هو اسم اللطيف، وفي هذا يقول ابن عربي : « إلهي ما أوصل لطفك للعبيد وألطف وصلك بمن تريد (...) تبارك اسمك صانع اللطف ولطيف الصنع (...) وزدني برداء اللطف معلما باليقين إنك أنت ألطف اللطفاء »[2]، وفيه يقول[3] :

اللَّامُ لِلْأَزَلِ السَّنِيِّ الأَقْدَسِ   وَمَقَامُهُ الأَعْلَى البَهِيِّ الأَنْفَسِ

مَهْمَا يَقُمْ تُبْدِي المُكَوِّنَ ذَاتُهُ   وَالعَالَمَ الكَوْنِيَّ مَهْمَا يَجْلِسِ

يُعْطِيكَ رُوحًا مِنْ ثَلَاثِ حَقَائِقٍ   يَمْشِي وَيَرْفُلُ فِي ثِيَابِ السُّنْدُسِ

حرف الميم ((م)) :

أقرب الأوصاف والأسماء الإلهية لسر حرف الميم عند ابن عربي (الملك [الملكوت]، والمجد)، فيقول في توجهه : « سيدي ما أكمل ملكك وأتم كمالك (...) يا من بيده ملكوت الأرض والسماء، عظمت هيبتك في القلوب، وأحاط علمك بالغيوب، لك المجد الأرفع والملك الأوسع »[4]، وفيه يقول[5] :

المِيمُ كَالنُّونِ إنْ حَقَّقْتْ سِرَّهُمَا   فِي غَايَةِ الكَوْنِ عَيْنًا وَالبِدَايَاتِ

---

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج13، مصدر سبق ذكره، ص 120.
[2]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 24.
[3]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 307.
[4]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 41 . 42.
[5]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره 322.

فَـالنُّونُ لِلْحَـقِّ وَالمِـيمُ الكَرِيمَـةُ لِي بَـــدْءٌ لِبَـــدْءٍ وَغَايَـــاتٌ لِغَايَـــاتِ

فَـــبَرْزَخُ النُّـــونِ رُوحٌ فِي مَعَارِفِـــهِ وَبَـــرْزَخُ المِـــيمِ بَـــرِزَخٌ فِي البَرِيَّـــاتِ

حرف النون ((ن)) :

يرى ابن عربي فيما تجلى له من عرفانية حرف النون أنها « رمز لوجود الشطر من العالمّ؛ وهو عالم التركيب » [1]، وهو في هذا قد أَوَّلَ / قرأ شَكْلَ الحرف الذي هو نصف دائرة على أنه نصف الوجود الحسي، والنقطة هي نصفه الآخر الروحاني، يقول عنها : « ... وذلك نصف الدائرة الظاهرة لنا من الفلك، والنصف الآخر من الدائرة هو النون المعقولة (المدلول) عليها بالنقطة الحسية؛ التي لو ظهرت وانتقلت من عالم الروح، لكانت دائرة محيطة، ولكنها أخفيت هذه النون الروحانية، التي بها كمال الوجود، وجعلت نقطة النون المحسوسة دالة عليها » [2] وزيادة على هذا هو حرف يدلُّ على معاني النور والنصير، ولهذا اختصه ابن عربي بابتهال طويل في توجه هذا الحرف، فقال : « إلهي أنوار عظمتك قاهرة (...) وغشني بغاشية نور منك تدهش كل مرتاب، فإن نورك جذوة كل مقتبس، وأخذة كل مغترس » [3] وفيه يقول[4] :

نُـــونُ الوُجُـــودِ تَـــدُلُّ نُقْطَـــةُ ذَاتِهَـــا فِي عَيْنِهَـــا عَـــيْنٌ عَـــلَى مَعْبُودِهَـــا

فَوُجُودُهَـــا مِـــنْ جُـــودِهِ وَيَمِينِـــهِ وَجَمِيـــعً أَكْـــوَانِ العُـــلَى مِـــنْ جُودِهَـــا

فَـانْظُرْ بِعَيْنِـكَ نِصْـفُ عَـيْنِ وُجُودِهَـا مِـــنْ جُودِهَـــا تَعْـــثُرْ عَـــلَى مَفْقُودِهَـــا

---

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 270.

[2]- الصفحة نفسها.

[3]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 27.

[4]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 308.

حرف الصاد ((ص)) :

أقرب اسم إلهي لتوجه هذا الحرف هـو ((الصـمد))، ولهـذا ذكـر ابـن عـربي أسرار هذا الاسم الجليل دون ذكره صراحـة، إلا في نهايـة ابتهالـه، فقـال : « رب أفـض علي شعاعا من نورك يكشف لي عن كل مستور فيَّ، حتى أشاهد وجـودي كـاملا مـن حيث أنت لا من حيث أنا (...) لا إله إلا أنـت الواحـد الأحـد الفـرد الصـمد ... » [1]، وفيه يقول [2] :

فِي الصَّـادِ نُـورٌ لِقَلْـبٍ بَـاتَ يَرْقُبُـهُ ... عِنْـدَ المَنَـامِ وَسِـتْرَ السَّـهْدِ يَحْجُبُـهُ

فَـنَمْ فَإِنَّـكَ تَلْقَـى نُـورَ سَـجْدَتِهِ ... يُنِـيرُ صَـدْرَكَ وَالأَسْرَارُ تَرْقُبُـهُ

فَـذَلِكَ النُّـورُ نُـورُ الشَّـكْرِ فَارْتَقَـبِ الـ ... مَشْـكُورَ فُهْـوَ عَـلَى العَـادَاتِ يُعْقِبُـهُ

فسرُّ الصاد قد خصَّ ابن عربي وقتـه - عنـده - بـالنوم دون سـواه، ولـيس هـذا بحكم عام عند غيره، يقول في هذا : « ثم اعلم أني جعلت سرَّ هـذا الصـاد اليابسـة لا ينـال إلا في النـوم، لكـوني مـا نلتـه، ولا أعطانيـه الحـق - تعـالى - إلا في المنـام؛ فلهـذا حكمت عليه بذلك، وليست حقيقته ذلك، والـلـه يعطيه في النوم واليقظة » [3]

حرف العين ((العين)):

في مناجاة ابن عربي في توجه حرف العين يكثر مـن استحضـار الأسـماء العلويـة الحاملة لسر من أسرار هذا الحرف، فقد ذكـر منهـا (العلـو، العلـم، عجائـب الكـون،

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 31 – 32.
[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 311.
[3]- المصدر نفسه، ج01، ص 312.

محكم المصنوعات، صانع المحكمات، السمو الأرفع، المجد الأمنع، العلم المحيط الأوسع، الإبداع، أسرار العارفين، علام الغيوب).

إن ابن عربي ما استحضر سر العين (ع) إلى بالغين (غ)، فقال : « محوت نقطة الغين، فظهرت العين، واضمحلَّ الكيف والأين » [1]، وفيه يقول ابن عربي [2] :

عَيْنُ العُيُونِ حَقِيقَةُ الإيجَادِ فَانْظُرْ إلَيْهِ بِمَنْزِلِ الأشْهَادِ

تُبْصِرْهُ يَنْظُرُ نَحْوَ مُوجِدِ ذَاتِهِ نَظَرَ السَّقِيمِ مَحَاسِنَ العُوَّادِ

لَا يَلْتَفِتْ أَبَدًا لِغَيْرِ إلَهِهِ يَرْجُو وَيَحْذَرُ شِيمَةَ العُبَّادِ

حرف الفاء ((ف)):

تكاثرت الأوصاف والأسماء عند ابن عربي في توجه هذا الحرف المحيلة للحق تعالى، فذكر منها (الفاتح، الفاطر، فالق النواة)، وغيرها من الأوصاف الأخرى المرتبطة بسر الحرف كـ (الفوز، فرقة الفرق، الفرقان، الفرج، الفناء، الفضل)، ففي الأولى يقول : « اللهم يا فاتح أبواب الغيوب، ويا كاشف حجب القلوب (...) فأنت فالق النواة، ومحيي الرفات، وفاطر الأرضين والسموات ... » [3] وقال في الثاني : « ... فاز عبد فر منك إليك، وأفلح فتى فارق فرقة الفرق (...) أسألك باسمك الذي فتحت به كل مقفل (...) أن تهبني فرقانا منك ينشرح له صدري (...) وفرجني بفرج يفتح لي باب الفلاح والنجاح (...) وارزقني الفناء فيك عني (...) واعصمني في الفعل والقول يا ذا الفضل والطول » [4]، وفيه يقول [5] :

1- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 12.

2- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 298.

3- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره،ص 39.

4- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص39 – 40.

5- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 320.

الفَـاءُ مِـنْ عَـالَمِ التَّحْقِيـقِ فَـادَّكِرِ وَانْظُـرْ إلى سِرِّهَـا يَـأْتِي عَـلَى قَـدَرِ

لَهَـا مَـعَ اليَـاءِ مَـزْجٌ فِي الوُجُـودِ فَـمَا تَنْفَـكُّ بِـالمَزْجِ عَـنْ حَـقٍّ وَعَـنْ بَشَرِ

فَـإِنْ قَطَعَـتْ وِصَـالَ اليَـاءِ دَانَ لَهَـا مِـنْ أَوْجُـهٍ عَـالَمُ الأَرْوَاحِ وَالصُّـوَرِ

حرف الضاد ((ض)) :

في هذا الحرف يتبين أن ابن عربي أتى باسم الحق تعالى ((الخافض))، الذي هو من الأسماء الإلهية لا تذكر مفردة، بل تتبع بما يناسب العدل واللطف الإلهي وهـو ((الرافع))، ومعلوم أن هذه الصفة تتوافق مع توجه حـرف الضـاد (ض)، ثـم نجـده يعقب بعد ذلك بإيراد مقتضيات هذا الاسم المقتضي صفته، والذي من أسراره معاملة الخارجين عن طريق اللـه بالعدل والحكمة، فيقول : « ... المانع المعطي الضار النافع، المقسط الجامع، أسألك باسمك الذي أرديت به الأعداء فضلوا (مـن الضلالة لا مـن الفعل ظل)خاسرين، وقصمت به ظهور الجبارين، وقطعت به دابـر الظـالمين... » [1]، وفيه يقول [2] :

فِي الضَّـادِ سِرٌّ لَـوْ أَبُـوحُ بِـذِكْرِهِ لَرَأَيْـتَ سِرَّ اللـهِ فِي جَبَرُوتِـهِ

فَـانْظُرْ إِلَيْـهِ وَاحِـدًا وَكَمَالُـهُ مِـنْ غَـيْرِهِ فِي حَضْرَتَيْ رَحَمُوتِـهِ

وَإِمَامُـهُ اللَّفْـظُ الـذِي بِوُجُـودِهِ أَسْرَى بِـهِ الـرَّحْمَنُ مِـنْ مَلَكُوتِـهِ

حرف القاف ((ق)) :

هو أيضا من الحروف التي أخذت فرصتها في العرفان الصـوفي لارتباطـه بعديـد التيمات المهمة في عند القوم، منها أنها اسم صورة في المفصل في القرآن الكريم، ومنهـا

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 19.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 304.

أنها ترمز لجبل قاف، هذا الأخير الذي يعدُّ في المعطى الصوفي الجبل المحيط بالعالم، يؤمه العرفاء والأولياء، ولكبير قدره جعل الصوفية الحرف القرآني فيه من الأسرار بقدر هذا الجبل، إشارة منهم إلى أن فيه من الأسرار والحقائق ما يعلمه إلا الله، ومنها أنها قاف ((القيام، القيومية، القدرة، القهر، القوة ،القرب، الصدق، الإشراق، الإطراق، الإحراق، الشوق، الوقار، القداسة ...))، وفي هذه المعاني وغيرها يقول ابن عربي في توجه هذا الحرف : « إلهي أنت القائم على كل نفس، والقيوم في كل معنى وحس، قدرت فقهرت، ولعلمت فقدرت، فلك القوة والقهر ، وبيدك الخلق والأمر وأنت مع كل شيء بالقرب،(...) إلهي أسألك مددا من أسمائك القهرية، تقوى بها قواي القلبية والقالبية، حتى لا يلقاني صاحب قلبة إلا انقلب على عقبه مقهورا... » [1]

، وفيه يقول [2] :

القَافُ سِرٌّ كَمَا لَهُ فِي رَأْسِهِ ... وَعُلُومُ أَهْلِ العُرْبِ مَبْدَأُ قُطْرِهِ

وَالشَّرْقُ يُثْنِيهِ فَيَجْعَلُ غَيْبَهُ ... فِي شَطْرِهِ وَشُهُودَهُ فِي شَطْرِهِ

فَانْظُرْ إِلَى تَعْرِيقِهِ كَهِلَالِهِ ... وَانْظُرْ إلى شَكْلِ الرُّؤَيْسِ كَبَدْرِهِ

عَجَبًا لآخِرِ نَشْأَةٍ هُوَ مَبْدَأٌ ... لِوُجُودِ مَبْدَئِهِ وَمَبْدَأِ عَصْرِهِ

حرف الراء ((ر)):

لقد أكثر ابن عربي في توجه هذا الحرف من المعاني والأسرار المرتبطة به من مثل (الربوبية، الرازقية، الرؤوف، الرحيم الروح، الرضوان...)، فقال في بدايته : « رب ربني بلطيف ربوبيتك تربية مفتقر إليك، لا يستغني أبدا عنك، وراقبني بعين

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 16.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص302.

رعايتك مراقبة تحفظني من كل طارق يطرقني بأمر يسوءني في نفسي... »[1]، وفيه يقول[2] :

رَاءُ المَحَبَّــةِ فِي مَقَــامِ وِصَــالِهِ أَبَــدًا بِــدَارِ نَعِيمِــهِ لَــنْ يُخْــذَلَا

وَقْتًــا يَقُــولُ : أَنَــا الوَحِيــدُ فَــلَا أَرَى غَــيْرِي، وَوَقْتًــا : يَــا أَنَــا لَــنْ تُجْهَــلَا

لَــوْ كَــانَ قَلْبُــكَ عِنْــدَ رَبِّــكَ هَكَــذَا كُنْــتَ المُقَــرَّبَ وَالحَبِيــبَ الأَكْمَــلَا

حرف السين ((س)) :

أقرب اسم لحرف السين هو اسم الله السلام والسميع، ولهذا بدأ ابن عربي في توجه هذا الحرف بقوله : « سيدي سلام علي منك، أنت سندي سواء عندك سري وجهري، تسمع ندائي وتجيب دعائي (...) وبيدك سمعي وبصري وقلبي ... »[3]، وفيه يقول[4] :

فِي السِّــينِ أَسْرَارُ الوُجُــودِ الأَرْبَــعُ وَلَــهُ التَّحَقُّــقُ وَالمَقَــامُ الأَرْفَــعُ

مِــنْ عَــالَمِ الغَيْــبِ الــذِي ظَهَــرَتْ بِــهِ آثَــارُ كَــوْنٍ شَمْسُــهَا تَتَبَرْقَــعُ

حرف التاء ((ت)) :

إذا كان أول مقام للعبد في طريقه إلى ربه هو مقام التوبة فلاشك أن أول ما يتبادر إلينا في توجه حرف التاء هو اسم (التواب)، وهذا ما فهمه ابن عربي عندما قال : « إلهي أنت التواب على من تاب، والمقرب لمن أناب، والكاشف له الحجاب (

---

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 25.
[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 308.
[3]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، 34.
[4]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 317.

...) إلهي أسألك توبة تمحو بها زللي، وتتقبل بها عملي، وتصلح بها ظاهري، وتجمع بها شملي، وتقدس بها سري... »[1]، وفيها يقول[2] :

التَّـــاءُ يَظْهَـــرُ أَحْيَانًـــا وَيَسْـــتَتِرُ ... فَحَظُّـهُ مِـنْ وُجُـودِ القَـوْمِ تَلْـوِينُ

تَحْوِي عَلَى الـذَّاتِ وَالأَوْصَافِ حَضْرَتُـهُ ... وَمَالَـهُ فِي جَنَـابِ الفَعْـلِ تَكْـوِينُ

يَبْـدُو فَيَظْهَـرُ مِـنْ أَسْرَارِهِ عَجَبًـا ... وَمُلْكُـهُ اللَّـوْحُ وَالأَقْـلَامُ وَالنُّـونُ

اللَّيْـلُ وَالشَّـمْسُ والأعْـلَى وَطَارَقُـهُ ... فِي ذَاتِـهِ وَالضُّـحَى وَالشَّرْحُ وَالتِّـينُ

حرف الثاء ((ث)) :

توجه حرف الثاء عند ابن عربي مرتبط بمفهوم الثبات، يقول في هذا الحرف : « إلهي أنت الثابت قبل كل ثابت، والباقي بعد كل شيء ناطق وصامت، بل لا ثابت إلا أنت ولا موجود سواك ... »[3]

وفيها يقول[4] :

الثَّـــاءُ ذَاتِيَـــةُ الأَوْصَـــافِ عَالِيَـــةٌ ... فِي الوَصْـفِ وَالفَعْـلِ وَالأَقْـلَامُ تُوجِـدُهَا

فَـإِنْ تَجَلَّـتْ بِسِرِّ الـذَّاتِ وَاحِـدَةٌ ... يَـوْمَ البِدَايَـةِ سَـارَ الخَلْـقُ يَعْبُـدُهَا

وَإِنْ تَجَلَّـتْ بِسِرِّ الوَصْـفِ ثَانِيَـةً ... يَـوْمَ التَّوَسُّـطِ صَـارَ النَّعْـتُ يَحْمَـدُهَا

وَإِنْ تَجَلَّـتْ بِسِرِّ الفِعْـلِ ثَالِثَـةً ... يَـوْمَ الثُّلَاثَـاءِ صَـارَ الكَـوْنُ يُسْـعِدُهَا

---

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 30 – 31.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 310- 311.

[3]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 37.

[4]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 319 – 320.

حرف الخاء ((خ)) :

ركز ابن عربي في توجه حرف الخاء على تيمة الخلق لمناسبتها للحرف، حيث نحا ابتهاله بعد ذلك على معاني القدرة والنور والأمر والغنى، فقال : « اللهم خالق المخلوقات، ومحي الأموات، وباسط النور على الذوات، لك الملك الأوسع، والجناب الأرفع (...) وأنت الغني بذاتك عمن سواك، أسألك باسمك الذي خلقت به كل شيء فقدرته تقديرا، ومنحت به من شأت من خلقك خلافة وملكا كبيرا ... » [1]، وفيها قال [2]:

الخَاءُ مَهْمَا أَقْبَلَتْ أَوْ أَدْبَرَتْ أَعْطَتْكَ مِنْ أَسْرَارِهَا وَتَأَخَّرَتْ

فَعُلُوُّهَا يَهْوَى الكِيَانَ وَسُفْلُهَا يَهْوَى المُكَوِّنَ حِكْمَةً قَدْ أُظْهِرَتْ

أَبْدَى حَقِيقَتَهَا مُخَطِّطُ ذَاتِهَا فَتَدَنَّسَتْ وَقْتًا وَثُمَّ تَطَهَّرَتْ

فَاعْجَبْ لَهَا مِنْ جَنَّةٍ قَدْ أُزْلِفَتْ فِي سُفْلِهَا وَلَهِيبِ نَارٍ سُعِّرَتْ

حرف الذال ((ذ)) :

انكشف لابن عربي من هذا الحرف وصفا الذل والذكر ، فقال : « ... أوقفني بين يديك موقف الذل لك، حتى أشهدك منفردا بالعزة (...) واملأ قلبي بذكرك ولساني بشكرك، واذكرني عندك إنك خير الذاكرين » [3]، وفيه يقول: [4]

الذَّالُ يَنْزِلُ أَحْيَانًا إِلَى جَسَدِي كَرْهًا وَيَنْزِلُ أَحْيَانًا عَلَى خَلَدِي

---

[1]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 15.
[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 301.
[3]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 36.
[4]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 319.

طَوْعًا وَيَعْدِمُ مِنْ هَذَا وَذَاكَ فَمَا يُرَى لَهُ أَثَرُ الزُّلْفَى عَلَى أَحَدِ

هُوَ الإِمَامُ الَّذِي مَا مِثْلُهُ أَحَدٌ تَدْعُو أَسْمَاؤُهُ بِالوَاحِدِ الصَّمَدِ

حرف الظاء ((ظ)) :

مفهوم الظهور عند ابن عربي مشترك بين العبد وربه، ولهذا دعا الله في بداية توجه هذا الحرف بقوله : « ربي ظفرني بنية مطالبي منك حتى **أظهر** لعبادك بكل وصف مضاف إليك وسر مفاض منك ... » [1] ثم ثنى بعد ذلك بذكره مضافا لله تعالى في قوله : « .... **ظهرت** بالنور، واحتجبت بغلبة **الظهور**، فأنت **الظاهر** في كل ظاهر وباطن، والمستولي على كل أول وآخر » [2]، وفيه يقول [3] :

فِي الظَّاءِ سِتُّ أَسْرَارٍ مُكَتَّمَةٍ خَفِيَّةٍ مَالَهَا فِي الخَلْقِ تَعْيِينُ

إِلَّا مَجَازًا إِذَا جَازَتْ بِفَاضِلِهَا يُرَى لَهَا فِي ظُهُورِ العَيْنِ تَحْسِينُ

يَرْجُو الإِلَهَ وَيَخْشَى عَدْلَهُ وَإِذَا مَا غَابَ عَنْ كَوْنِهِ لَمْ يَبْدُ تَكْوِينُ

حرف الغين ((غ)) :

ذكر ابن عربي في توجه حرف الغين ما يرمز له عنده، (الغنى، الغاية، الغلبة)، ولكنه أغرب في هذا الحرف فبعد أن ابتهل بدعاء توجه من خلاله إلى الحق تعالى، قال: « لأعاين سر التنزل إلى النهايات والعود إلى البدايات، حيث ينقطع الكلام

---

[1] - محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 35.

[2] - المصدر السابق، ص 36

[3] - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 318.

وتسكن حركة اللام، وتنمحي نقطة العين ويتوب الواحد عن الاثنين »[1]، وفيه قال[2] :

الغَــيْنُ مِثْــلُ العَــيْنِ فِي أَحْوَالِــهِ إِلَّا تَجَلِّيــهِ الأَطَــمِّ الأَخْطَــرِ

فِي الغَــيْنِ أَسْرَارُ الــتَّجَلِّي الأَقْهَــرِ فَــاعْرِفْ حَقِيقَــةَ فَيْضِــهِ وَتَسَــتَّرِ

وَانْظُــرْ إِلَيْــهِ مِــنْ سِــتَارَةِ كَوْنِــهِ حَــذَرًا عَــلَى الرَّسْــمِ الضَّـعِيفِ الأَحْقَــرِ

حرف الشين ((ش)) :

توجه هذا الحرف عند ابن عربي يـنصرف إلى سر مـن أسرار الأسـماء الإلهيـة ((الشديد))، والذي يفهم منه أنه يرجع إلى معنى القهر والجلال، وهذا ما جاء في قوله: « إلهي أنت الشديد البطش، الأليم الأخـذ، العظـيم القهـر (...)شـأنك قهـر الأعـداء وقمع الجبارين، تمكر بمن تشاء، وأنت خير الماكرين... »[3]، لكن الملاحظ هو استمداد القوة من اسم اللـه الشـديد، وذلـك في قولـه : « أسـألك باسـمك الـذي جـذبت بـه النواصي، وأنزلت به من الصياصي، وقذفت به الرعب في قلوب الأعـداء، وأشـقيت بـه أهل الشقاء، وأن تمدني برقيقة من رقائق اسمك الشديد... »[4]، يقول فيه[5] :

فِي الشِّــينِ سَــبْعَةُ أَسْرَارٍ لِمَــنْ عَقَــلَا وَكُــلُّ مَــنْ نَالَهَــا يَوْمًــا فَقَــدْ وَصَــلَا

تُعْطِيــكَ ذَاتَــكَ وَالأَجْسَــامُ سَــاكِنَةً إِذَا الأَمِــينُ عَــلَى قَلْــبٍ بِهَــا نَــزَلَا

1- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 14.
2- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 300.
3- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 22.
4- المصدر السابق، ص22.
5- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 305.

لَوْ عَايَنَ النَّـاسُ مَـا تَحْوِيـهِ مِـنْ عَجَـبٍ رَأَوْا هِـلَالَ مِحَـاقَ الشَّـهْرِ قَـدْ كَمُـلَا

إنَّ ابن عربي في كشفه لسر الحروف وتوجهاتها كلها نـراه يركـز عـلى تناسـبات الأسماء الإلهية للحروف، فما يذكر توجه حرف معين إلا يذكر ما يناسـبه مـن اسـم أو صفة فيهما نصيب من ذلك الحرف، وفي هذا التناسب طرف من سر وحقيقة الحرف.

وحتى تكتمل صورة الرؤية الأكبريـة لسر الحـرف نـورد فـيما يـأتي جـدولا يـبرز التناسب بين الحرف والأسماء والصفات الإلهية في العرفان الصوفي :

الحرف	طبائع الحرف	الأسماء والصفات والأفعال الإلهية	توجهات الحرف وأسراره العرفانية
الألف ((أ))	الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة	**أسماء الذات** :((اللـه))، ((الرب))، ((الظاهر))، ((الواحد))، ((الأول))، ((الآخر))، ((الصمد))، ((الغني))، ((الرقيب))، ((المبين))، ((الحق)). **أسماء الأفعال** : ((المبدئ))، ((الباعث))، ((الواسع))، ((الحافظ))، ((الخالق))، ((البارئ))، ((المصور))، ((الوهاب))، ((الرزاق))، ((الفتاح)) ، ((الباسط))، ((المعز))، ((الرافع))، ((المحيي))، ((الوالي))، ((الجامع))، ((المغني))، ((النافع))	*/ الحضرة الإلهية المكلِّفة. */ القطبية (الحياة القيومية). */ تدل على معنى نفي الأولية (الأزل) */ عالم الجبروت (العظمة). */ ظاهر سلطانه في النبات.

		الصفات : ((القيومية))	
الباء ((ب))	الحرارة واليبوسة. **عنصره** : النار.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (والألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ العالم الأسفل (عالم الملك والشهادة). */ سلطانه في الجماد.
الجيم ((ج))	رأسه حارٌ يابس وجسده بارد يابس. **عنصره الأعظم** : التراب، والأقل النار.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الياء والميم والألف والهمزة)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ ظهور سلطانه في الجن.
الدال ((د))	البرودة واليبوسة **عنصره** : التراب	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف واللام والهمزة الفاء والميم)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ سلطانه في البهائم.
الهاء ((ه))	البرودة والرطوبة. **عنصرها الأعظم** : التراب، أقله الهواء.	**أسماء الذات** : ((الـلـه))، ((الأول))، ((الآخر))، ((الماجد))، ((المؤمن))، ((المهيمن))، ((المتكبر))، ((المبين))، ((الأحد))، "((الملك)). **أسماء الأفعال** : ((اللطيف))، ((الفتاح، ((المبدئ))، ((المجيب))، ((المقيت))، ((المصور))، ((المعز))، ((المذل))، ((المعيد))، ((المحيي))، ((المميت))، ((المنتقم))، ((المقسط))،	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الجبروت (العظمة). */ ظاهر سلطانه في النبات.

		((المغنى))، ((المانع)). **الصفات:** ((المقتدر))، ((المحصي))	
الواو ((و))	الحرارة والرطوبة. **عنصره** : الهواء	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والهمزة واللام والفاء)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ العالم الأسفل (عالم الملك والشهادة). */ سلطانه في الجن.
الزاي ((ز))	الحرارة واليبوسة. **عنصره** : النار.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والياء والهمزة واللام والفاء)	*/ الحضرة الإلهية المكلِّفة. */ تدل على معنى نفي الأولية (الأزل). */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ سلطانه في البهائم.
الحاء ((ح))	البرودة والرطوبة. **عنصره** : الماء	**أسماء الذات** : ((الـلـه))، ((الأول))، ((الآخر))، ((المؤمن))، ((المهيمن))، ((المتكبر))، ((المجيد))، ((المبين))، ((المتعالي))، ((العزيز)) **أسماء الأفعال** : ((اللطيف))، ((الفتاح))، ((المبدئ))، ((المجيب))، ((المقيت))، ((المصور))، ((المذل))، ((المعز))، ((المعيد))، ((المحيي))، ((المميت))، ((المنتقم))، ((المقسط))، ((المغنى))، ((المانع)). **الصفات:** ((المقتدر))، ((المحصي)).	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الملكوت (العالم الأعلى). */ عالم الامتزاج بين عالم الجبروت الأعظم وبين عالم الملكوت. */ ظهور سلطانه في الجماد.

الطاء ((ط))	البرودة والرطوبة. **عنصره** : الماء	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف */ عالم امتزاج المرتبة في الصفة الروحانية (بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت). */ سلطانه في الجماد.
الياء ((ي))	الحرارة واليبوسة. عنصره الأعظم: النار والأقل: الماء.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ ظهور سلطانه في الجماد.
الكاف ((ك))	الحرارة واليبوسة. **عنصره** : الماء	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والفاء والهمزة واللام)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ عالم امتزاج المرتبة (بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت). */ ظهور سلطانه في الجن.
اللام ((ل))	الحرارة والبرودة واليبوسة. **عنصره الأعظم** : النار **والأقل** : التراب.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والميم والهمزة والفاء والياء)	*/ الحضرة الإلهية المكلِّفة. */ تدل على معنى نفي الأولية (الأزل). */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ سلطانه في البهائم.
الميم ((م))	البرودة واليبوسة. **عنصره** : التراب.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الياء والألف والهمزة)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */*/ العالم الأسفل (عالم الملك والشهادة). */ ظهور سلطانه في الإنسان.
النون ((ن))	البرودة واليبوسة. **عنصره** : التراب.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه	*/ حظ الإنسان من عالم الحروف.

		(الواو والألف)	*/ تدل على الأزل الإنسانية. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ ظهور سلطانه في الحضرة الإلهية.
الصاد ((ص))	الحرارة والرطوبة. **عنصره** : الهواء.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والدال والهمزة واللام والفاء)	*/ حظ الإنسان من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ عالم امتزاج المرتبة في الصفة الروحانية (بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت). */ سلطانه في البهائم. */
العين ((ع))	الحرارة والرطوبة	**أسماء ذاتية :** ((الغني))، ((الأول))، ((الآخر)) **أسماء الأفعال :** ((النصير))، ((النافع))، ((الواسع، ((الوهاب))، ((الوالي)). **الصفات :** ((القوي))، ((المحصي))، ((الحي)).	*/ حظ الجن من عالم الحروف. */ عالم الملكوت (العالم الأعلى). */ ظهور سلطانه في البهائم.
الفاء ((ف))	**طبع رأسه :** الحرارة والرطوبة، **وسائر جسده :** البرودة والرطوبة. **عنصره الأعظم :** الماء، **والأقل :** الهواء.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ العالم الممتزِج (بين عالم الجبروت والوسط). */ سلطانه في الجماد.
الضاد ((ض))	البرودة والرطوبة. **عنصره** : الماء	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه	*/ حظ الإنسان من عالم الحروف.

		(الألف والفاء والهمزة واللام)	*/ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ عالم امتزاج المرتبة في الصفة الروحانية (بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت). */ ظهور سلطانه في البهائم.
القاف ((ق))	آخره حار يابس، وسائرة بارد رطب. **عنصره:** الماء والنار.	**له من الأسماء على مراتبها :** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف، الفاء، الهمزة، اللام)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ عالم امتزاج المرتبة (بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت). */ظهور سلطانه في الجن.
الراء ((ر))	الحرارة واليبوسة. **عنصره** : النار.	**له من الأسماء على مراتبها :** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف، والهمزة، اللام الفاء، الهاء، الميم والزاي)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت).
السين ((س))	الحرارة واليبوسة. **عنصره** : النار.	**له من الأسماء على مراتبها :** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الياء والنون والألف، والهمزة، والواو).	*/ حظ الجن من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ ظهور سلطانه في البهائم.
التاء ((ت))	البرودة واليبوسة. **عنصره** : التراب	**له من الأسماء على مراتبها :** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف، والهمزة، اللام الفاء، الهاء، الميم والزاي)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ سلطانه في الجماد.
الثاء ((ث))	البرودة واليبوسة. **عنصره** : التراب.	**له من الأسماء على مراتبها :** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف والهمزة و اللام الفاء والهاء والميم والزاي)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ سلطانه في الجماد.

الخاء ((خ))	البرودة واليبوسة في رأسه، والحرارة والرطوبة باقي جسده.	**له من الأسماء الذاتية والفعلية والصفاتية** كل ما كان في أوله ميم، كالملك والمقتدر والمعز، أو هاء كالهادي، أو فاء كالفتَّاح أو لام كاللطيف، أو همزة كالأول.	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الملكوت (العالم الأعلى). */ ظهور سلطانه في الجماد.
الذال ((ذ))	الحرارة والرطوبة. **عنصره** : الهواء.	**له من الأسماء على مراتبها :** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف، والهمزة، اللام الفاء والميم)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ سلطانه في البهائم.
الظاء ((ظ))	طبع دائريته : البرودة والرطوبة، وقائمته : الحرارة والرطوبة . **عنصره الأعظم** : الماء **وأقله** : الهواء.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الألف واللام والهمزة والفاء والهاء والميم والزاي)	*/ حظ الملائكة من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ عالم امتزاج المرتبة في الصفة الروحانية (بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت). */ ظهور سلطانه في الجماد.
الغين ((غ))	البرودة والرطوبة. **عنصره** : الماء	**أسماء الذات :** ((الغني))، ((العلي))، ((الأول))، ((الآخر))، ((الواحد)). **أسماء الأفعال :** ((النصير))، ((الواقي))، ((الواسع))، ((الولي))، ((الوكيل)). **الصفات :** ((الحي))، ((المحصي))، ((القوي)).	*/ حظ الجن من عالم الحروف. */ عالم الملكوت (العالم الأعلى). *// ظهور سلطانه في البهائم.
الشين ((ش))	البرودة والرطوبة. **عنصره** : الماء.	**له من الأسماء** كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه (الياء والنون والألف والهمزة والواو)	*/ حظ الجن من عالم الحروف. */ عالم الوسط (عالم الجبروت). */ سلطانه في البهائم.

ملاحظة بين يدي ابن عربي :

1/ إن للعوالم الحرفية السابقة - كما يرى ابن عربي- « رسول من جنسهم، ولهم شريعة تُعُبِّدوا بها، ولهم لطائف وكثائف، وعليهم من الخطاب الأمر، ليس عندهم النهي، وفيهم عامة وخاصة وخاصَّة الخاصَّة، وصفا خلاصة خاصَّة الخاصَّة » [1]، وهذا الكلام لعمري قمة العجب لإبداع العرفان الصوفي، لا يدرك كنهه إلا من أتاه الله التسليم والإقرار والتجرد من قوانين العقل القاصرة على إدراك معنى هذا الكشف الصوفي، بل إن هذا الكلام من ابن عربي يضعنا إزاء تساؤلات كثيرة حول حقيقة رسل الحروف وصفاتهم؟ وطبيعة الشرائع التي تعبَّدوا بها؟ وكيف يكون الحرف لطيفا ويكون كثيفا؟ ولما خُصُّوا بالأمر دون النهي؟ وما الذي يميز مراتب الكمال عندهم (الخاصة وخاصة الخاصة وصفا خلاصة خاصة الخاصة) عن العامة؟

فهذه الأسئلة وغيرها، وإن كنا لا نستطيع الإجابة عنها، لأن النظر أساسا يعجز عن الإقرار بتكليف الحروف وأنها أمة من سائر الأمم الأخرى، فما بالك الكلام عن المعاني المجردة السابقة !!

2/ إن سلطان الكشف [2] هو الذي جعل للحروف مراتب كمالية متفاوتة، فراح ابن عربي من خلاله يجعل لكل عالم عوامَّه؛ وهي الجيم والضاد والخاء والدال والغين والشين، وخواصه، وهي حروف أوائل السور، وخواص خواصه؛ وهي الألف والياء والباء والسين والكاف والطاء والقاف والتاء والواو والصاد والحاء

---

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص261.

[2]- يقول ابن عربي في نص له – عن تفسير ((ألم)) سورة البقرة - يبين فيه أنه ليس كغيره من المؤلفين، فمدار الأمر عنده مرده إلى الفتح الرباني والكشف الإلهي : « ... ولكن فعلته عن أمر ربي الذي عهدته، فلا أتكلم إلا عن طريق الأذن، كما أني سأقف عند ما يُحَدُّ لي، فإن تأليفنا هذا وغيره، لا يجرى مجرى التواليف، ولا نجرى نحن فيه مجرى المؤلفين (...) أنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفتح له الباب؛ فقيرة، خالية من كل علم... » الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 265.

والنون واللام والغين، وخلاصة خاصة خاصته؛ وهي الباء، وحروف صفا خلاصة خاصة خاصته؛ وهي النون والميم والراء والباء والدال والزاي والألف والطاء والياء والواو والهاء والظاء والثاء واللام والفاء والسين.

وزيادة على هذا هناك عوالم أخرى متعلقة بحروفها بعينها كالعالَم المرسَل، والعالم الذي تعلق بالله، وتعلق به الخلق، والعالم الذي غلب عليه التخلُّق بأوصاف الحق، والعالم الذي غلب عليه التحقق، والعالم الذي تحقق بمقام الاتحاد، ومنها العالم الممتزج الطائع... [1]، ومن هذه الحروف كما رأينا من يتماثل في البسائط، وبالتالي يتماثل في الأسماء.

3/ اشتهر عند الصوفية الكلام عن حرف مباين لما عليه الحروف العربية في الهجاء والأبجدية، وهو حرف اللام ألف، الذي قال عنه ابن عربي : « وكذا ذُكِّرنا أن نذكر ((لام ألف)) عقيب الحروف، الذي هو نظير ((الجَوْزَهِرْ)) في المنازل، فنذكره (الآن) في الرقم مفردا عن الحروف، فإنه حرف زائد، مركب من ألف ولام، ومن همزة ولام » [2] وقد جعله في الترتيب التاسع والثلاثين في توجهات حروفه، وفيه قال : « اللهم لا إله أنت، إياك نعبد وإياك نشهد، منيبين إليك لا شيء من دونك... » [3] وكما هو ملاحظ أن هذا الحرف بخلاف البقية مركب من حرفين، قال عنه : « فإن في ارتباط اللام بالألف سرًّا، لا ينكشف إلا لمن أقام الألف من رقدتها، وحلَّ اللام من عقدتها » [4] ، وقد تكلم عنه في فتوحاته بكلام يطول شرحه، بل فيه من الغموض العرفاني الشيء الكثير، لأنه انتقل من شرح الصوفية إلى شرح المحققين منهم، مفصلا في ذلك كله حالة العشق والهمة والمعرفة التي تميز اللام عن الألف،

---

[1]- ينظر : المصدر نفسه، ج01، ص 262- 263.

[2]- المصدر نفسه، ج01، ص 324.

[3]- محي الدين بن عربي، توجهات الحروف، مصدر سبق ذكره، ص 43.

[4]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 259.

وذكر ارتباطهما ارتباطا روحانيا، يقوم على الميل (الهوى والغرض) « والميل لا يكون إلا عن حركة عشقية، فحركة اللام حركة ذاتية، وحركة الألف حركة عرضية، فظهر سلطان اللام على الألف لإحداث الحركة فيه، فكانت اللام في هذا الباب أقوى من الألف لأنها أعشق : فَهِمَّتُها أكمل وجودا، وأتمُّ فعلا، والألف أقلُّ عشقا، فَهِمَّتُها أقل تعلُّقا باللام، فلم تستطع أن تقيم أَوَدَها » [1]، بل وحقيقة ورودهما متصلين في القرآن الكريم وأسرار ذلك [2]

4/ إن قضية التكتم المعرفي المنصوص عليه عند بعض علماء الصحابة وأكثر المتصوفة، لكثير من القضايا الغيبية في الغالب، والتي ترجع أساسا لعلة عدم تكافؤ واختلاف قدرات الناس في إدراك المعارف والرموز والأسرار، أو أنها أكبر من أن يستوعبها عقل عاقل، بحيث يمكن أن تفهم على غير المراد والمقصود منها، والتي أشار إلهيا ابن عربي فيما نقله عن أبي هريرة قوله : « حفظت من رسول الله وعاءين؛ أما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم » [3] وينقل عن ابن عباس في تعليقه على قوله تعالى : ﴿ اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ ﴾ [الطلاق : 12] « لو ذكرت تفسيره لرجمتموني » [4] هذه القضية وجدت لها صدى عند ابن عربي في توجهات الحروف وأسرارها ونقاطها، بحيث إن هناك مباحث منه، فيها « من العجائب ما لا يقدر على سماعها إلا من شدَّ عليه مئزر التسليم، وتحقق بروح الموت الذي لا يَتَصَوَّرُ ممن قام به اعتراض ولا تطلع » [5]، ولهذا نجده أشار لبعضها على سبيل الإشارة فقط، وأرجأ ذكرها بعضها في

1- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج01، مصدر سبق ذكره، ص 325.

2- ينظر لمن أراد الاستزادة : المصدر نفسه، ج01، ص 324 – 334.

3- المصدر نفسه، ج01، ص142.

4- المصدر نفسه، ج01، ص143.

5- المصدر نفسه، ج01، ص239.

كتاب مستقل ((المبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات))، وصرف النظر عن الكلام في بعضها للعلة السابقة، ويقول مؤكدا استحالة الإحاطة بكنه أسرار الحروف في موضع آخر : « لو فتحنا الكلام على سائر هذه الحروف، وما تقتضيه حقائقها، لكلَّت اليمين، وحَفِي القلم، وجف المداد، وضاقت القراطيس والألواح، ولو كان الرقُّ المنشور »[1] يكفي أنه جعل الكلام عن حروف المعجم في كتابه الآنف الذكر ، كما قال هو، تزيد عن خمس مائة فصل. 5/ إذا كانت الحقائق الكمالية للبشر تخضع في الفكر الصوفي لتراتبية معينة نزولا من الهرم إلا ما دونه بدءا بغير الرسل والأنبياء، حيث يشتهر عندهم ما يسمى بالقطب والإمامين والأوتاد والأبدال والنقباء... فإن ابن عربي قد استعار ما يخص التعيُّنات الكمالية للبشر وجعلها للحروف، فالألف عنده هو مقام القطب، والواو والياء المعتلتان، هما مقام الإمامين، والألف والواو والياء والنون، مقام الأوتاد، والألف والواو والياء والنون وتاء الضمير، وكافه وهاؤه، هي مقام الأبدال، وهكذا... ولعل ابن عربي في إسقاط الرتب الكمالية على الحروف، يرجع إلى ما أسلفنا ذكره؛ وهو أن الحروف عنده هي أمة من الأمم المخاطبة والمكلفة، فمن الوارد أن يكون فيهم من التفاضل والكمال ما يكون في غيرهم من الأمم الأخرى، ولكن مدار هذا التصنيف- كما هو ملاحظ - لا يخضع للنقل ولا للعقل، وإنما الاعتبار فيه للذوق والكشف والعرفان، ولهذا - لاشك - أن الاختلاف وارد فيه على حسب الأذواق والكشوفات والعرفان، ولكن هنا يمكن أن يلاحظ القارئ أن هناك من الحروف ما يتكرر حضوره في أكثر من مرتبة كمالية كالألف والواو والياء والنون مثلا، وهذا ما يتعارض مع الطرح الصوفي في نظرتهم للمراتب أو المقامات الكمالية؛ التي يختلف فيها أفراد هذه المراتب، ولكن ابن عربي تنبه لمثل هذا فقال مستدركا وموضحا هذا بقوله : «

---

[1]- المصدر نفسه،ج01، ص 255.

وإياك أن تتوهم تكرار هذه الحروف في المقامات أنها شيء واحد له وجوه (متعددة)، إنما هي مثل الأشخاص الإنسانية، فليس زيد بن علي هو عين أخيه زيد بن علي الثاني، وإن كانا قد اشتركا في البنوة والإنسانية ووالدهما واحدٌ، ولكن بالضرورة نعلم أن الأخ الواحد ليس عين الأخ الثاني، فكما يفرِّق البصر بينهما والعلمُ، كذلك يفرق العلم بينهما في الحروف عند أهل الكشف من جهة الكشف » [1]

6/ لقد تكاثرت أوصاف الحروف عند ابن عربي، ولبست في معظمها لبوسا عرفانيا مركبا، بل إنها في كثير من الأحيان، تخرج عنده مخرج المفارقة، خاصة عندما يجعل للحرف خاصية وطبعا حارا أو باردا أو رطبا أو يابسا،أو يجعله ينتمي لأحدى عناصر العالَم؛ النار والهواء والماء والتراب، بل أكثر من ذلك أن يجعل له طولا وعرضا، كما يقول ابن عربي : « فإذا سمعت أحدا من أهل طريقنا، يتكلم في الحروف، فيقول : « إن الحرف الفلاني ((طوله)) كذا ذراعا أو شبرا ، و ((عرضه))كذا - كالحلاج وغيره – فإن يريد بـ ((الطول)) فعلَهُ في عالم الأرواح، وبـ ((العرض))فعله في عالم الأجسام... » [2]، فالمعتبر إذن في مثل هذه الأوصاف يرجع للقيم الرمزية التي يضفيها العارف (المتصوف) على حروفه، بحيث يخرجها من جنس ما يراد بها لفظا وخطا في معهود كلام العرب إلى دلالات رمزية موازية تتوافق وخصوصية الاصطلاح الصوفي والاستعمال العرفاني، وهذا الانحراف الدلالي بالحرف يسميه ابن عربي بالحروف المستحضرة، ويقصد بها « الحروف التي يستحضرها الإنسان في وهمه وخياله، ويصورها » [3]، وهذه الرتبة تشكل مع الأحرف الرقمية (المكتوبة والمرئية)، والأحرف اللفظية (المنطوقة) مراتب الأحرف ، التي ليس هناك غيرها، وهي تتوافق مع مسمى الموجود في الذهن، والموجود في

1- المصدر السابق، ج01، ص 237.

2- المصدر نفسه، ج03، ص 95.

3- المصدر نفسه، ج03، ص 202.

الرسم، والموجود في النطق، بل يذهب ابن عربي إلى أبعد من هذا لما يجعل لأهل الكشف قدرة على تجسيم المجرد من الحروف اللفظية؛ التي يرى أنها متى قيلت ارتبطت بها أرواحها فلا يدركها الفناء لذلك، يقول ابن عربي مجملا ما قلناه : « وهذه الحروف الهوائية اللفظية لا يدركها موت بعد وجودها، بخلاف الحروف الرقمية، وذلك لأن شكل الحرف الرقمي والكلمة الرقمية تقبل التغيير والزوال؛ لأنها في محل يقبل ذلك، والأشكال اللفظية (هي) في محل لا يقبل ذلك، ولهذا كان لها البقاء، فالجو كله مملوء من كلام العالم، يراه صاحب الكشف صورا قائمة » [1]7/ يرى ابن عربي أن خاصية الحرف وسره، لم تتأت له بكونه منطوقا، وإنما ترجع أساسا لشكله الذي هو عليه، وبهذا يختلف تأثيرها وعملها بحسب الخط الذي كتبت به، ولهذا « إذا وجدت أعيانها، وصحبتها أرواحها وحياتها الذاتية، كانت الخاصية لذلك الحرف، لشكله وتركيبه مع روحه » [2]، وعلى حسب اختلاف الحروف في الإفراد والتركيب تختلف أرواحها، وبالتالي يختلف تأثيرها وعملها.

دلالات العدد بوصفها عدسات تصورية تعكس العرفان الصوفي :

لابد أن نشير إلى أن هناك شواهد كثيرة مذكورة في كتب طبقات الصوفية تتحدث عن اعتناء بعض القوم بالرمزية العددية في سياقات كثيرة متعلقة بالسلوك الصوفي وبعض الابتهالات والشطحات، إلا أن التأسيس الفعلي لها كمبحث مستقل يمكن أن يعود الفضل فيه لبعض إشارات الحسين بن منصور الحلاج في طواسينه، كما لا ننسى ما أتى به إخوان الصفا في رسائلهم الخاصة بالتصوف والتنجيم والسحر، إلا أن عبد القادر الجيلاني (ت561ه)يعدُّ النواة الحقيقية التي بنى عليها الصوفية

---

[1]- المصدر نفسه ، ج03، ص 207.

[2]- المصدر نفسه ، ج03،ص 205 – 206.

مذهبهم العرفاني الخاص بالعدد، ثم جاء بعده ابن عربي والكاشاني والجيلي وابن سبعين وغيرهم.

لقد تنبه ابن عربي لأهمية الأعداد في العرفان الصوفي، خاصة وأنه ممن فتح الله عليه من علمها الشيء العجيب، وفي ذلك يقول : « ولنا في علم العدد، من طريق الكشف، أسرار عجيبة، من طريق ما يقتضيه طبعه، ومن طريق ما له من الحقائق الإلهية » [1] ، ومع هذا يظهر أنه لم يخصه بما خص به علم الحروف وأسرارها، مع وجود نية هذا العمل، يقول في هذا الصدد مبرزا أسبقيته في الكلام عن العدد وأسراره وحقائقه : « وغرضنا إن قدر الله في العمر وتراخي الأجل، أن نضع في خواص العدد موضوعا لم نسبق إليه في علمي، نبدي فيه من أسرار الأعداد، وما تعطيه حقائقه في الحضرة الإلهية وفي العالَم والروابط ما تغتبط به الأسرار ، وتنال به السعادة في دار القرار » [2]

إن أكثر ما تجلت القيم العددية في العرفان الصوفي هي ارتباطها بالحروف وأسرارها من خلال الجمل الصغير والكبير، وحركات الأفلاك، فضلا عن حضوره في القرآن الكريم، بل إنه « سرٌّ من أسرار الله في الوجود، ظهر في الحضرة الإلهية بالقوة (...) وظهر في العالَم بالفعل، وانسحبت معه القوة، فهو في العالَم بالقوة والفعل » [3] كما يقول ابن عربي

يرى عاطف جودة نصر إلى أن هناك إرهاصات عديدة كانت رجع صدى على العرفانية الصوفية فيما يخص رمزية الأعداد، فيقول : « لم ينشأ رمز العدد في العرفانية الصوفية من فراغ خالص؛ إذ يدل التحليل التاريخي وتتبع الثقافات القديمة على أن

---

[1]- المصدر نفسه ، ج01، ص 269.

[2]- المصدر نفسه ، ج01، ص 349.

[3]- المصدر نفسه ، ج01، ص 349.

ثمة ينابيع متعددة لهذا الرمز الذي حظي بوفرة من الأشكال والمعاني والمفاهيم المجردة» [1] ، وكي تكتمل الصورة عنده راح يتتبع إرهاصات رمزية كثير من الأعداد في الثقافات المتعددة كثقافة ما بين النهرين وثقافة العبرانية القديمة و الفيثاغورية اليونانية.

يرى الكثيرون أن المدرسة الفيثاغورية هي التي رسمت معالم الرمزية الحرفية، ومن غير المستبعد أن تكون الثقافة العربية في وقت مبكر من عمرها قد استوعبت هذا المعطى فطوعته للطرح الإسلامي والعربي، يقول فيليب سيريج : « مدرسة فيثاغورث جعلت من العدد المبدأ والجذر لكل شيء، وقد قلبت العلاقة التي تجمعها، ولم تتأخر عن استخدام الأعداد لقياس الأشياء؛ وهي لم تر في الأشياء أكثر من أنها خصائص للأعداد، فالعدد يولد الحقيقة، والحقيقة ليست سوى المظهر للعدد » [2]

فبنظرة عجلى لأهمية العدد عند المدرسة الفيثاغورية واعتباره هو مصدر الحقيقة، يمكننا أن نقول بكل ثقة إن العرفان الصوفي الإسلامي لا يبتعد كثيرا عن هذا الطرح، كما سنرى ذلك مع ابن عربي وكلامه عن الواحد والوحدة... بل إن المدرسة -كما يبدو- هي من رسمت معالم الرمزية العددية عندما ربطت العدد في شقه الفردي والزوجي « بكافة التناقضات الأخرى : اليسار واليمين، المنحني والمستقيم، المؤنث والمذكر، الظلام والنور، الشر والخير» [3]

ولما كان العدد له من هذه الأهمية ما ذكرنا، فقد عد ابن عربي حكمه مقدم على حكم أيِّ حكمٍ غَيْرَهُ ، يقول ابن عربي معللا هذه الفكرة بقوله : « ومن حكم العدد وقوَّةِ سريانه، وإن لم يكن له وجود، قول الله تعالى : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ

[1] - الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 388.
[2] - الرموز في الفن، الأديان، الحياة، مرجع سبق ذكره، ص 444.
[3] - المرجع نفسه، ص 444.

إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ ﴾ = يعني الاثنين، وهذا يعضد رؤيانا المتقدمة؛ ((وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا))، من المراتب التي يطلبها العدد »[1]

لا يمكن ضبط عدد معين من الأرقام ذات القداسة والرمزية في الفكر الصوفي؛ إذ إن الاعتبارات التي تذكر فيها الأعداد مرتبطة بأحوال أو أشخاص أو أقوال أو أزمان أو أمكنة أو أسماء أو أفعال أكثر من أن تحصر أو تضبط، بل ما يزيد صعوبة حصرها أنها في كثير من الأحيان تخضع للأذواق والكشوف، إلا أن هناك أعدادا - كما هو معروف – استقطبت لها الأنظار ليس في الثقافة أو التصوف الإسلامي وحده بل حتى عند الثقافات والروحانيات الأخرى، ولعلَّنا في هذه الدراسة سنركز على المتفق على رمزيته في الفكر الصوفي معرضين على الأعداد المذكورة عند أفراد القوم مرتبطة بما ذكرناه :

الواحد ((1)) : وهو يعدُّ أهم الأرقام على الإطلاق، حيث لم ينل عدد في العرفان الصوفي – بل وفي الثقافات غير العربية - من التبجيل والتأويل والتحليل ما ناله، فقد تعدد كلام عرفاء الصوفية عنه، بل ألفوا فيه كتبا مستقلة، كما عند ابن عربي، وكثرت بذلك المصطلحات الدالة عليه كالواحدية والوحدة والواحد والتوحيد والوحدانية والفرد والفردانية والفردية والربوبية والألوهية...، فإذا تأملنا « سياق رمزية العدد كما ركبتها العرفانية الصوفية، نتبين أن الواحد مبدأ ظهور العدد، وأن العدد هو الذي بموجبه طرأ التفصيل على المبدأ، وتفضي هذه المقولة إلى ثنائية الواحد والكثير أو الوحدة والكثرة، وهي ثنائية تنحل إلى تصور مبدأي القوة والفعل أو

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج14، مصدر سبق ذكره، ص 283 – 284.

اللاوجود والوجود أو الإجمال والتفصيل، فالأعداد مجملة في الواحد، وموجودة فيه بالقوة » [1]، والملاحظ أنه قد اتخذ عندهم دلالتين :

إحداهما : مرتبطة بالأحدية والواحدية للحق تعالى، وهذا هو الأصل .

والثاني : وهو متفرع عن الثاني، ويتعلق بالحقيقة المحمدية و القطب الفرد في كل زمان ومكان.

فالأول منهما متعلق بصفة من صفات الربوبية وهي التوحد في كل شيء، فلا شبيه ولا نظير ولا ند له ولا شريك له في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، وهو مصداق ما جاء في صورة الإخلاص، التي تعدل - كما في بعض الروايات الصحيحة - ثلث القرآن، فلما كان الله هو أصل كل موجود (كان الله ولا شيء معه)، فمنه جاء ما سواه بالخلق والأمر والمشيئة (كن)، نظر المتصوفة للوحدانية المتجسدة في الواحد أن منها هي أيضا ظهرت الأعداد « في المراتب المعلومة، فأوجد الواحد العدد، وفصَّلَ العددُ الواحدَ، وما أظهر حكم العدد إلا المعدود، والمعدود منه عدم ومنه وجود؛ فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل، فلابد من عدد ومعدود » [2]

أما الثاني فهو موضع نظر الله وحفظه ومعيته، من العالم في كل زمان، خُلِقَ على قلب محمد صلى الله عليه وسلم، فهو باطن خاتم النبوة، وله عديد الأوصاف منها قطب العالم وقطب الأقطاب والقطب الأكبر وقطب المدار وخاتم الولاية [3] ، يعرِّفه الشريف الجرجاني بأنه : « عبارة عن الواحد، الذي هو موضع نظر الله في كل

---

[1]- الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 399.

[2]- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم ، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان، دط، دت، ص 77.

[3]- يُنظر : عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992، ص 162.

زمان، أعطاه اللـه الطِّلْسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكـون، وأعيانـه الباطنـة، والظاهرة سريان الروح في الجسد، بيـده قسـطاس الفـيض الأعـمِّ، وزنـه يتبـع علمـه، وعلمه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات غير المجعولة » [1]،

الاثنان ((2)) : وهو سر الخلق، فإذا كـان اللــه يتصـف بالوحدانيـة فغـيره لا محالـة يتصـف بالتعـدد، وأقـل التعـدد اثنـان، فحتـى وحدانيـة الحقيقـة المحمديـة والأقطاب في وجه من وجوهها تحمل بين طياتها الثنائية كالوجود والعـدم والحـدوث والقدم والروح والجسد والموت والحياة، فالرقم اثنان دلالة عـلى وجـود الواحـد؛ مـن حيث إنه لا يسبق الاثنانِ الواحدَ، بل من الواحـد تتناسـل الأعـداد، ولهـذا نُظـر لهـذا الرقم في جل الثقافات الأخرى على أنه يحمل بعدين أو طرفين متماثلين أو متناقضـين أو متكاملين (بالتماثـل والتنـاقض كـذلك)، فظهـرت في الثقافـة الدينيـة المسـيحية (العهد القديم والجديد)، (طبيعة عيسى البشرية والإلهية)

الأربعــة ((4)) : يرمــز بــه للثبــات والــتمكن، فهنــاك الجهــات الأربعــة الاسطقسات الأربعـة المكونـة للوجـود المـادي (النـار /المـاء/ الـتراب/ الهـواء)، و في الثقافة الإسلامية خلق السماوات في أربعة، يقول تعالى : ﴿ وَجَعَـلَ فِيهَـا رَوَاسِيَ مِـن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَـا وَقَـدَّرَ فِيهَـا أَقْوَاتَهَـا فِي أَرْبَعَـةِ أَيَّـامٍ سَـوَاء لِّلسَّـائِلِينَ ﴾ [فصـلت : 10]وهناك جوانب الكعبة الأربعة، وهناك مشروعية الزواج بالأربعة **الخمسة** ((5)) : أيضا هو من الأعداد الحاضرة في أكثر مـن دلالـة في ثقافـات كثـيرة، تشـترك أحيانـا وتختلف أحيانا أخرى، منها أن خمسة هو عدد الحواس البشرية، والنجمة الخماسية رمز كثير من الأمم، وفي الثقافـة الإسـلامية هنـاك الأركـان الخمسـة للـدين . **السـتة** ((6)) : له حضور في الثقافة اليهودية، إذ عندهم أن اللـه خلق الخليقة في ستة أيام ثم استراح في اليـوم السـابع (السـبت)، ومثلـه في الـدين الإسـلامي، يقـول تعـالى :

[1]- معجم التعريفات، مرجع سبق ذكره، ص 149.

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق : 38]، من لغوب : أي من تعب وإعياء، وفي الآية ردٌّ على الزعم اليهودي السابق.

السبعة ((7)) : وهو العدد الذهبي، الذي لا يطوله إلا الرقم واحد تقريبا، من حيث كثرة حضوره في جل الثقافات والديانات، فإذا أردنا أن نشير لرمزية هذا العدد فيها لطال بنا المقام، الذي يهمنا أنه في الثقافة الإسلامية يرمز لأيام الأسبوع والكواكب السيارة السبعة، والسماوات والأرضين السبع، وأبواب الجحيم السبعة.

وهناك عدا هذه الأسماء، التي لها الأهمية الكبيرة في الطرح العرفاني الصوفي التسعة (9)، والإحدى عشر (11) والاثنا عشر (12) والأربعون (40)... وغيرهم مما يطول ذكرها وشرحها، خاصة في تعلقها بالأحرف، وما يمثلانه من سر وتأثير وعمل، كما سبق ذكره.





الفصل الخامس

عقلاء مجانين الصوفية بين خطاب الجنون وجنون الخطاب



تمهيدُ:

لقد انبرى ثلة من القدامى للتأليف في أخبار وقصص عقلاء المجانين، ويرجع ذلك – رغم هامشية هذا المرويات - إلى أن ضغط كثرتها وتواترها (توفر المادة العلمية) عندهم، وإحساسهم بحق أولئك القوم في الالتفات إليهم، حتَّم عليهم التأليف فيها وذكر ما يخصُّها، ولو دون تنظير لمثل هذه النازلة العلمية والاجتماعية فظهر كتاب (عقلاء المجانين لأبي القاسم الحسن بن محمد النيسابوري وعقلاء المجانين والموسوسين للحسن بن إسماعيل الضَّرَّاب)، إضافة للعقلية الموسوعية التي تميز بها بعض المؤلفين، والتي تستدعي تناول كل ما تلمحه العين (ابن الجوزي في أخبار الأذكياء وكتاب صفة الصفوة)، أما المؤلفات المعاصرة التي تناولت خطاب الجنون فيظهر الكتاب الموسوعي : ((تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي)) لميشال فوكو، والذي تطرق فيه لحفرياتِ معرفةٍ أخرى تناولت العلاقة بين العقل والجنون على مدار أكثر من أربعة قرون (عصر الأنوار) من تاريخ الثقافة الأوروبية، أما المؤلفات العربية التي حاولت الحفر في تيمة الجنون كخطاب ثقافي كتاب خطاب الجنون الحضور الفيزيائي والخطاب الثقافي (الاستبعاد والنفي) لصاحبه الباحث السعودي أحمد بن علي آل مريع وكتاب خطاب الجنون في الثقافة العربية لمحمد حيان السمان، بالإضافة إلى كتاب أحمد خصخوصي الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع، الذي نحا فيه صاحبه منحى تأريخيا ومفهوميا قدم من خلاله كل ما يخص الجنون في الثقافة العربية، ولكن الملاحظ في كل هذه الكتب المعاصرة هو عدم التطرق لعقلاء المجانين إلا لماما، وعدم التطرق لمجانين عقلاء الصوفية إطلاقا، وهذا ما ستحاول الدراسة تناوله ووضع أساس فيه، بحيث يستطيع من يأتي بعده البناء عليه.

تحديد مدارات الطرح الإشكالي :

قبل التطرق إلى حيثيات تبلور خطاب الجنون وجنون الخطاب عند عقلاء مجانين الصوفية، وطبيعة تلقيهما في الثقافة العربية، لابد من تدرُّج منهجي في طرح جملة من الإشكالات الملحة، التي يعدُّ الإمساك بمفاصلهما خطوة مهمة في سبيل رسم معالم صورة هذا الخطاب، الذي هو بالأساس رجع صدى آخر لخطابات الهامش والمسكوت عنه في العقل العربي:

لعل أول ما يطرح هل لجنونِ عقلاء الصوفية خطاب له مفاهيمه وطروحاته إزاء خطاب العقلاء أو خطاب عقلاء الصوفية، إذا قلنا إن الصوفية في عقلهم يتفاوتون تفاوت المجانين في جنونهم ؟ وهل عاقل مجانين الصوفية الحامل لنسق القداسة – كما سنرى - يقوم بإنتاج خطاب خاص يرمي من ورائه إلى إثبات تعقله وهو المجنون، وجنون غيره وهم العقلاء ؟ ويظهر هذا الطرح خاصة في اعتماد النصوص السردية المروية على المفارقة سبيلا لتحييد خطاب العقل، وتحيين خطاب الجنون.

وفي الأخير لابد من الإقرار أن خطاب مجانين الصوفية ينتقل من كونه سؤالا عن عِلِّيَّةِ وجود هذا الخطاب، إلى السؤال عن كيفية بنائه من حيث إدراك العالم الخارجي، وكيفية التعبير عن هذا العالم تعبيرا مفارقا يجسِّدُ الرؤية / الرؤيا الصوفية في مستوياتها المتعالية.

تأسيس منطلقات زاوية الرؤية :

منهجيا يحيلنا الكلام عن جملة : ((عقلاء المجانين)) إلى مبحثين إجرائيين يحكمانها؛ العقل والجنون، بتفريعاتهما اللغوية والاصطلاحية (الشرعية والفلسفية والعلمية والتاريخية والنفسية والاجتماعية) والصوفية، وما دام بحثنا ينحو منحا البحث عن خصوصية الخطاب العرفاني عند عقلاء مجانين الصوفية، فإننا سنركز

الكلام عن العقل والجنون في عرف الخطاب الصوفي، لأنها الكفيلة في تقديم أجوبة شافية حول مضمون خطاب الجنون وجنون الخطاب :

مفهوم الجنون :

إنَّ خطاب الجنون في الاصطلاح اللغوي خاضع لمفهوم المفارقة وخرق الطبيعة ومخالفة العادة والتفاوت وعدم الاستقامة على نسق واحد في التفكير والقول والسلوك، فقد تكاثرت الشواهد عن العرب في ذلك سواء عن البشر أو الحيوان أو النبات أو الجماد، ولهذا أصبح ما يأتي به المجنون خاضعا لمعنى من هذه المعاني أو خاضعا لها كلها، بحيث يخالف ما عليه الناس، يقول أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري في هذا الصدد : « لذلك دعت الأممُ الرسلَ مجانين، لأنهم شقُّوا عصاهم فنابذوهم وأتوا بخلاف ما هم فيه » [1]

وقد جاء في تعريف الجنون أنه : « اختلال العقل، بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادرا » [2]، فإذا كان وصف العقل واقعا عليه في أكثر السنة، فليس صاحبه بمجنون، أي أنَّ ضابط الجنون في هذه الحالة هو ضابط زمني بحت، فالحال الغالبة على الشخص هي من تحدد حالته عقلا وجنونا.

إنَّ المتأمل في اعتبار ضابط الحد الزمني هو المعتمد – منطقيا – في الحكم على الأشخاص، يجد أنه يصدق فقط من الناحية النظرية التقريبية، وإلا فالعقل في كثير من الأحيان يجنح نحو الجنون، والجنون بدوره هو مسلك من مسالك العقل.

1- عقلاء المجانين، تح : عمر الأسعد، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط01، 1987، ص30.
2- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تح : محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط01، 2004، ص70.71.

إذا انطلقنا من تعريف ميشال فوكو للجنون، الذي يقول فيه « ليس هو الغرابة المألوفة في العالم، إنه فقط فرجة معروفة عند متفرج غريب »[1] فإننا لن نحيد عن الصواب إذا قلنا إن الجنون أمرٌ معلوم بالعرض وبالقرائن التي إن توفرت حكمنا على صاحبه أنه مجنون، لكن الإشكال في الجنون، هو متلقيه، الذي عبر عنه فوكو بـ ((متفرج غريب))، إن الغرابة وصف قد تُجاوز المجنون إلى متلقي جنونه، الذي يتأمل سلوك المجنون لا لغرابته وإنما لأنه الأقدر على صناعة الاختلاف والتميز في الخطاب.

إن ّالمتتبع لمؤلفات الصوفية ومعاجم ألفاظهم يلمح ظاهرة غريبة وهي الإعراض شبه التام عن ذكر الجنون مجردا أو مضافا إلى أبناء الطائفة الصوفية، لا تصريحا ولا تلميحا، فقصارى ما جاء عندهم إشارات لخروج العارفين منهم عن طور الوعي والإدراك بما يعرف عندهم بالأحوال الصوفية كالفناء والشهود والاصطلام والشطح ... ، ولعل السؤال يفرض نفسه في هذا الموقف، ما سبب تهميش خطاب الجنون عند الصوفية ؟، هذا الخطاب الذي هو في الحقيقة الأمر يشكل مع التصوف وجهان لعملة واحدة، يشتركان في أنهما خطابان مهمشان مقصيان لا محل لهما من الإعراب لا عند السلطات السياسية ولا المؤسسات الدينية، ومما يزيد الأمر غرابة هو كثرة الشواهد المروية عن المجانين وعقلائهم في كتب الصوفية وطبقاتهم وسيرهم، فكأن الطرح الصوفي همش خطاب المجانين سيرا على الطرح الديني القائل بسقوط الأهلية والتكليف عن أولئك، خاصة وأن كثيرا من أسباب الجنون عندهم ترجع لأمور دنيوية بحتة كالعشق وصدمات الفقد وعظم البلاء، أو أمور عضوية متعلقة بنوع الغذاء وغيره، لكن السؤال يبقى مطروحا عن عقلاء مجانينهم، ما الداعي لعدم التنظير لحالتهم، التي تستدعي وقوفا وتأملا، لكنْ عزاؤنا في أنَّ محي الدين بن عربي –

---

[1]- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2006، ص 47.

كعادته- يسرق الأضواء من غيره، ويطرح ما غفل أو تغافل عنه الآخرون، حيث إننا نجد في فتوحاته قد عقد فصلا كاملا لمن أسماهم مجانين الحق أو ((المولَّهين)) أو ((البهاليل)) أو ((المجذوبين))، فأتى بالكلام الوافي عن أحوالهم ومعطيات تغير عقولهم (بالمعنى الإيجابي)، فرأى أنَّ الذي أتى لهم من الحق فجأة، إنما هو من سرور أو من حزن، فكأنَّ الباعث على الجنون عندهم هو وارد أو انفعال قاهر أتاهم من رجاء ومنه جاء السرور، أو من خوف، ومنه جاء الحزن، بل ويمكن أن يكون من حال / مقام المحبة ومنه جاء كلا الأمرين السرور والحزن على السواء، فيقول : ((وهو في ذلك بحسب الوارد الذي ذهب بعقولهم، فإذا وارد قهر قبضهم (...)، وإذا كان وارد لطف بسطهم)) [1]، فهم خاضعون لفجآت الحق وارداته عليهم، وهم في ذلك على مراتب ثلاث، ذكرها ابن عربي في قوله : ((منهم من يكون وارده أعظم من القوة التي يكون في نفسه عليها، فيحكم الوارد عليه، فيكون في حكمه يصرفه الحال، ولا تدبير له في نفسه ما دام في ذلك الحال، فإن استمرَّ عليه إلى آخر عمره، فذلك المسمى في هذه الطريقة بـ ((المجنون)) كأبي عقال المغربي، ومنهم من يُمْسك عقله هناك، ويبقى عليه عقل حيوانيته : فيأكل ويشرب ويتصرف من غير تدبير ولا روية، فهؤلاء يسمون ((عقلاء المجانين))، لتناولهم العيش الطبيعي، كسائر الحيوانات (...) ومنهم من لا يدوم له حكم ذلك الوارد، فيزول عنه الحال، فيرجع إلى الناس بعقله، فيدبر أمره، فيعقل ما يقول ويقال له، ويتصرف عن تدبير وروية، مثل كل إنسان، وذلك هو النبي، وأصحاب الأحوال من الأولياء)) [2]

من القول السابق يتبين لنا أن البهلول قد شُغل بما ورد عليه قبضا وبسطا أو سرورا وحزنا عن الالتفات إلى خدمة النفس والقيام عليها بما يقيمها من مأكل

---

[1]- الفتوحات المكية، ج04، تح: عثمان يحيى، ج 04، الهيئة المصرية للكتاب، 1992، ص 98.

[2]- المرجع نفسه، ج04، ص 92 – 93.

ومشرب وملبس، فكان انشغاله بما أتاه من الحق عن خدمة النفس سببا في انشغال الناس بخدمته بطيب خاطر ومحبة لا توصفان، فكأن محبة الله له، أورثته قبولا في قلوب الناس، والجزاء من صنف العمل.

إن العقلاء قد اتضحت عندهم حقيقة الجنون، فخرجوا بذلك من نمطية الطرح الظاهر لهذه الحالة من كونها غياب العقل واحتجابه واختلاطه وبعده عن السلوك والقول السوي إلى اعتبار الجنون هو تنكب صراط النجاة والإخلاد إلى الشهوات والرضى بفتات الدنيا، ولهذا لما سئل أحدهم « من المجنون؟ قال: من لم يبال ما نقص من دينه بعد أن سلمت له دنياه، وقيل لآخر: من المجنون؟ قال: من لم يأمن على روحه ساعة وهو يسعى في عمارة دنياه » [1]

مفهوم العقل :

لقد كثر عند العلماء اعتبار العقل غريزة، يؤتاها الإنسان بدرجات متفاوتة، ثم هناك من يكتسب من العقل الموهوب عقلا مكسوبا، فالأول لا مزية لصاحبه فيه لأنه ولد به وفطر عليه، وهو كما يراه البعض « قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات» [2]وهو من الملكات الضرورية للإنسان الطبيعي بها يدرك النافع والضار والخير والشر والحق والباطل.

وفي هذا السياق يرى ابن الجوزي أن لفظ العقل يطلق على أربعة معانٍ [3] :

---

[1]- أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري، عقلاء المجانين، مصدر سبق ذكره، ص 36.

[2]- عبد الرحمن بن الجوزي ، أخبار الأذكياء، دار بان حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2003، ص 35.

[3]- يُنظر: المصدر نفسه، ص 35

أحدهم : الوصف الذي يفارق به الإنسان البهائم، وهو الذي به استعدَّ لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده من قال : هو غريزة، وكأنه نور يقذف في القلب يستعدُّ به لإدراك الأشياء.

الثاني : ما وضع في الطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

والثالث : علوم تستفاد من التجارب فتسمَّى عقلا.

والرابع : أن تنتهي قوة الغريزة إلى أن تقمع الشهوةَ الداعية إلى اللذة العاجلة.

لقد كثرت الآثار في الكلام عن فضل العقل، منها ما يصحُّ ومنها ما لا يصحُّ، وكلها مجمعة على مقدار أهميته بين الناس في الدنيا وعند الله في الآخرة، منها ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال : « لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ: قُمْ، فَقَامَ، ثُمَّ قَالَ: لَهُ أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أُقْعُدْ، فَقَعَدَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ، وَلَا أَفْضَلُ مِنْكَ، وَلَا أَحْسَنُ مِنْكَ، بِكَ آخُذُ، وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ أُعْرَفُ، وَبِكَ أُعَاقِبُ، وبِكَ الثَّوَابُ، وَعَلَيْكَ الْعِقَابُ » (1)

ومن المعلوم الخلاف الفقهي والسلوكي عند علماء الدين في محل العقل من الإنسان هل هو الدماغ أو القلب ؟ ولا حاجة لنا في تتبع آرائهم في ذلك، الذي يهنا هو أن المتصوفة بما يؤثر عنهم من عدم الاعتراف بالعقل دليلا ومصدرا للمعرفة، إنما هم ينطلقون في ذلك من اعتبار العقل هو القائم على النظر والاستدلال والجدل والأقيسة والمنطق، لا العقل الذي هو رقيقة نورانية يدرك الإنسان بها – كشفا وشهودا – الله وتجليه في مخلوقاته، ولهذا جاء عن المتصوفة قولهم في إثبات عجز العقل

[1]- أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، ج06، تح: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية، بومباي، الهند، ط01، 2003، ص 349. الحديث رقم [3313]. الحديث حكم عليه محمد ناصر الدين بالوضع، انظر : تحقيقه لمشكاة المصابيح، ج03، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط03، 1985، ص1406، الحديث رقم [5046].

وقصوره على معناه واشتقاقه اللغوي الذي هو من العقال أو الرباط و لهذا قيل عن الفقهاء " معقولون بعقولهم" هذا المعنى الذي عبر عنه ابن عربي بقوله : « فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها بعقله » [1] وقيل لأبي الحسن النّوري رحمه الله : « بم عرفت الله تعالى ؟" فقال : بالله ، قيل: فما بال العقل؟ قال : « العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله » [2] ، وأيضا ما يُروى عن أبي بكر السبَّاك قوله : « لما خلق الله الْعقل قَالَ لَهُ من أَنا؟ فَسكت فكحله بِنور الوحدانية فَفتح عَيْنَيْهِ فَقَالَ أَنْت الله لَا إِلَه إِلَّا أَنْت فلم يكن لِلْعَقْلِ أن يعرف الله إِلَّا بِالله» [3]، ولهذا قد انتشر بينهم أن العقل الذي يفقد نفسه بجرعة خمر خليق أن لا يقوى على حمل ثقل المعرفة الإلهية، التي أبت السماوات والأرض أن يحملنها، ولهذا فهم يميلون إلى اعتبار أنّ العقل لا يصحُّ الاعتداد به إلا متعلقا بالقلب والروح، وأنه لا يمكن أن يكون دليلا إلى الله تعالى ولهذا أجمع القوم : « على أَن الدَّلِيل على الله هُوَ الله وَحده وسبيل الْعقل عِنْدهم سبيل الْعَاقِل فِي حَاجته إِلَى الدَّلِيل لِأَنَّهُ مُحدث والمحدث لا يدل إِلَّا على مثله » [4] وقول بعضهم : « العقل يجول حول الْكَوْن فَإِذا نظر إِلَى المكوِّن ذاب » [5]

مما سبق يمكن أن نفهم أن عقلاء مجانين الصوفية - إذا سلَّمنا بحضور عقلهم مع استثناء جنونهم - ليس هم عقلاء النظر والاستدلال والقياس والمنطق، وإنما هم عقلاء الكشف والذوق والإدراك القائم على لطافة الروح وصفاء القلب من

---

[1] - الفتوحات المكية،ج 04، مرجع سبق ذكره، ص 322.

[2] - أبو نصر سرّاج الطوسي، اللمع ،عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص63.

[3] - أبو بكر محمد بن أبي إسحاق الكالاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1993، ص71.

[4] - المرجع نفسه، ص69.

[5] - الصفحة نفسها.

الشواغل والحجب والأغيار والسِّوى، فهم « قوم آتَاهُم الله عقولا وأحوالا فسلب عُقُولهمْ وَأبقى أَحْوَالهم وَأسْقط مَا فرض بِمَا سلب » [1] كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية.

وبهذا إذا أردنا أن نفرق بين عقلاء مجانين الصوفية وعقلاء المجانين غير الصوفية، أن الأوائل سبيل الإصابة عندهم هي الأرواح، والآخرين هو الحكمة والنظر السليم والاستدلال الصحيح، ولهذا جاءت الأقوال عند الصوفية متكاثرة على التفريق بين العقلين، من ذلك قول ابن عطاء : « العقل آلَة للعبودية لَا للإشراف على الربوبية » [2]، ولهذا يتفرع عن هذا الكلام الخروج عن وصف عقلاء مجانين الصوفية من ثمرات العقل ومقتضياته كالفهم والذكاء والتفكر وغيرها، لأنها غير مرادة عندهم، فهي أوصاف العقول المحكومة بالنظر والاستدلال.

إن المطالع لجلِّ شواهد ومواقف وآراء عقلاء المجانين يرى لهم صفات العقلاء كما تكلم عنها المستدلون على التعقل بالأفعال والأحوال، ومنها سكونه ووقاره ورزانته وكثرة صمته.

لاشك أن الكلام عن خطاب الجنون لابد أن يستدعي الكلام عن خطاب العبقرية، لأن هذه الأخيرة – في الحقيقة – ما هي إلا وجه من وجوه تعقل المجانين، ولعل هذا الربط يرجع إلى أن العبقرية يمكن أن تفسَّر تفسيرا نفسيا يرجع بها إلى أنها شعبة من شعب الجنون، أو قل هي جنون إيجابي مؤقت [3]، يدرك من خلاله صاحبه في لحظة ما، ما يمكن أن يكون قد تجاوز فيه عمره الافتراضي بسنوات أو عقود، ولهذا

---

[1]- أمراض القلب وشفاؤها، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط02، 1399هـ ، ص65.

[2]-الصفحة نفسها.

[3]- ينظر لمن أراد الاستزادة : فصل : ((العبقرية والاضطراب العقلي))، بنيلوبي مري، العبقرية، تر: محمد عبد الواحد محمد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أفريل 2000، ص 281 – 302.

يقال عن العبقري : إنه إنسان سابق لزمانه، من هذا المنطلق يبرز تميز عقلاء المجانين، في أنهم لحظة استواء عقولهم واستقامتها على جادة الإصابة وميزان الحكمة وقانون المنطق، يكونون أقرب في أقوالهم وسلوكاتهم إلى أقوال وسلوكات العباقرة، ويرجع هذا الربط إلى أنَّ « إطلاق صفة العبقرية على الرجل هو اعتراف منا بما يتمتع به من قوى إبداعية غير عادية » [1] .

خطاب الجنون عند عقلاء مجانين الصوفية:

إذا كانت العقل العربي لم يقص خطاب الجنون من مدارات اهتماماته لا في مضمونه ولا شكله – على الأقل في لحظات وعي معرفي وأخلاقي عند بعض المنصفين من العقلاء للمجانين - حيث أفردت له كتب وفصول تؤرخ للحظات الجنون في الثقافة العربية، فإن الفكر الصوفي - ممثلا تقريبا في ابن عربي - بدوره نحا هذا المنحى، فجعل من جنون الصوفية أفقا روحيا متعاليا، يجسِّد صوت من اختارهم الله لقربه لجنونهم به وله.

إذا كان السؤال الذي يُطرح عن عقلاء المجانين، هل هم قبل اختلاطهم كانت عندهم قابلية للجنون، بحكم أنَّهم أشخاص متميزون لم تستوعب عقولهم الزمن الذي هم فيه، فإن السؤال عن عقلاء مجانين الصوفية، يمكن أن يكون السؤال كالآتي، هل لهؤلاء الأشخاص قبل اختلاطهم واضطراب عقولهم، كانوا في الأصل مهيئين للجنون، لما قد وصلته مداركهم وسمو أرواحهم في مدارج الحقيقة والكشف والشهود ؟ بمعنى آخر هل أن الإنسان الصوفي معرَّض إلى الجنون في مرحلة من المراحل المتقدمة في المعرفة والمحبة والتحقق؟

[1]- المرجع نفسه، ص13.

يقول ابن عربي في فصل له ((عقلاء المجانين من أهل الله)) من فتوحاته إجابة عن التساؤل السابق : « وهؤلاء هم الذين يسمون عقلاء المجانين، يريدون بذلك أن جنونهم ما كان سببه عن أمر كوني، من غذاء أو جوع أو غير ذلك، وإنما كان عن تجلٍّ إلهي لقلوبهم، وفجأة من فجآت الحق فَجَأَتْهُمْ، فذهبت بعقولهم، فعقولهم محبوسة عنده، منعمة بشهوده، عاكفة في حضرته، منزهة في جماله، فهم أصحاب عقول بلا عقول ! وعُرفوا في الظاهر بالمجانين؛ أي المستورين عن تدبير عقولهم، فلهذا سموا عقلاء المجانين »[1] فمدار الجنون عند بعض من عقلاء الصوفية يرجع أساسا لقابلية أرواحهم لهذا الوصف دون غيرهم من عرفاء الصوفية، وإلا ما الذي منع أرباب السلوك في كل عصر من الجنون في الله، بل إن السؤال يرجع حتى للأنبياء وهم أعرف الناس بالله وأقربهم وأحبهم له وأخوفهم منه، فكأن ابن عربي يخص بعض الصوفية دون غيرهم بوصف الجنون لما طرأ لهم من الحق تعالى فَفَجَأَهُمْ في لحظة تجلٍّ، فطاشت عقولهم على إدراك ما وصلوا إليه من معرفة وكشف وحقيقة، ويؤكد ابن عربي هذا المعنى بقوله : « ولم يكن لهم علم بأن لله تعالى الحقِّ ((فجآت لمن خلا به في سرِّه))، وأطاعه في أمره، وهيَّأ قلبه لنوره من حيث لا يشعر، ((فَفَجَأَهُ الحق على غفلة منه)) بذلك، وعدم علم، واستعداد لهائل أمر، فذهب بعقله في الذاهبين، وأبقى تعالى ذلك الأمر الذي فجأه، مشهودا له، فهام فيه، ومضى معه »[2]

إذن لا مناص لنا من القول إنَّ وصف الولاية كما يطال العقلاء من البشر يمكن أن يطلق على المجانين منهم إذا وصلوا في القرب والتحقق بما من شأنه أن يرفع عقولهم منهم، ويستبدلها بأرواح تعقل عن الله، يقول ابن خلدون مؤكدا هذا الكلام بقوله : « و من هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص89.

[2]- المرجع نفسه، ج04، 88.

العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق مع أنهم غير مكلفين و يقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب لأنهم لا يتقيدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك

ويأتون منه بالعجائب وربما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم و الولاية لا تحصل إلا بالعبادة وهو غلط فإن فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها » [1]

ثم نتساءل ثانية هل جنون الصوفية جعلهم في منأى عن الصراعات العنيفة بين الفكرة الصوفية والمؤسسات الدينية والسياسية ؟ هل الجنون بهذا المعنى أضحى حصانة مكتسبة تمكن الصوفي من البوح والجهر بما في قلبه ووجدانه ؟ هل لو ادَّعى أبو منصور الحلاج والسَّهروردي الجنون لكان عصمة لدمائهم، على شاكلة الهاربين من الخدمة الوطنية ومن المحاكمات الجنائية، بحيث يغدو ادَّعاء الجنون نوعا من السلطة المضادة المشروعة والمقبولة اجتماعيا وثقافيا، وهذا ما شاع في فترات مختلفة من التاريخ العربي بل والإنساني، حيث بات تقمص دور المجنون يرفع عن صاحبه الكلفة الأخلاقية والسياسية والثقافية والاقتصادية (المعيشية)، ومن جنس ادعاء الجنون ادعاء الحمق والغفلة والسفه!

ولعلَّ الجواب عن هذا التساؤلات لا تكاد تقدم شيئا ذا بال، لأنها كلها محكومة بطابع سياسي وإيديولوجي لا يقدم ولا يؤخر في جنون عقلاء الصوفية؛ الذين هم أساسا خارجون عن نطاق التقييد والالتزام المفروضيْن عليهم دينيا وسياسيا.

لاشك أن الكلام عن جنون يقتضي الحديث عن عقل آخر موازٍ، يعمل بصورة تختلف عما يعمل به العقل الصحيح، ولهذا يرى ميشال فوكو أن « الجنون والعقل

[1] - ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج01، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، سوريا، ط01، 2004، ص225.

منتظمان داخل علاقة أبدية لا فكاك منها، وهي علاقة تجعل لكل جنون عقلا يحكم عليه ويتحكم فيه، وكل عقل له جنونه الذي يجد داخله حقيقته » [1] فالجنون بهذا المعنى لا يعدو أن يكون إلا نوعا من أنواع إعادة إنتاج وعي صوفي آخر غير معهود - على الأقل - في الغالب على الصوفية، وإلا فإن الصوفية يصيب عرفاءهم في لحظات الفناء والسكر، أضعاف ما يصيب المجنون في لحظات جنونه، كما هو معروف.

إن المجنون في لحظة تعقله يمارس نوعا من السلطة الجنونية إزاء العقلاء الحمقى، التي يتميز من خلالها الجنون على التعقل، ولهذا نحن في بعض الأحيان بحاجة إلى الجنون أكثر من حاجتنا إلى التعقل، إذا كان الأول يصل بنا إلى الصواب، والثاني يحيد بنا عنه، فمعادلة معيار الصحيح والخطأ عند عقلاء المجانين، انتقلت من كونها بين العقل والجنون، إلى كونها بين الجنون والحمق، بل إن إصابة الحق هي الخيط الفاصل بين الجنون والمجنون العاقل، فالجنون باعتباره وصفا دائما أو مؤقتا يأخذ قيمة سلبية في نفسه، بخلاف المجنون العاقل الجامع بين النقيضين، ولعل هذا ما قصده ميشال فوكو بقوله : « إذا كان الجنون يأخذ صاحبه في دوامة حيث يفقد السيطرة على نفسه، فإن المجنون على العكس من ذلك، يذكر الكل بحقيقتهم » [2] فكأن هناك نسقا معرفيا مضمرا في بوح المجنون بعقلانيته، مفاده مجنون عاقل عالم خير من عاقل أحمق جاهل، فالحمق والجهل هما موت العقل، والعقل والحكمة هما حياة الجنون، وهو ردٌّ غير مباشر على الحكم العدمي على المجنون وربطه بالموت الافتراضي، فهنا نوع من قلب الأدوار المتصل بالمعادلة السابقة، ولهذا مدار الحكم على الناس بالتقريب والاستبعاد والمحبة والكره والتقدير والتحقير، ترجع لإفرازات العقول بغض النظر عن أصحابها، ولعل هذا التخريج، هو ما جعل كبراء الصوفية يستأنسون بأقوال عقلاء مجانين

[1]- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سبق ذكره، ص 51.

[2]- المرجع السابق، ص35.

الصوفية، بل ويروونها جنبا إلى جنب لأقوال العقلاء، إذ مدار الأمر على الإصابة المنوطة بالحكمة، والتي تؤخذ عند القوم ولو من أفواه المجانين!! ولعلَّ هـذ مـا قصـده الرسـول صلى الـلـه عليه وسلم، في تغييره مفهوم المجنون إلى مفهوم المُصاب، فعن أنس بـن مالك قال: بينا النبي صلى الـلـه عليه وسلم جالس في أصحابه إذ مر رجـل فقـال بعـض القوم: مجنون، فقال النبي صلى الـلـه عليه وسلم: « إِنَّمَا الْمَجْنُونُ الْمُقِيمُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ وَلَكِنَّ هَذَا رَجُلٌ مُصَابٌ» [1] ومنه أيضا مـا روي عـن أبي القاسـم الحكيم قولـه : « مـن عرف نفسه كان عند الناس ذليلا ومن عرف ربه كان عند الناس مجنوناً » [2]

إنَّ هناك احتمالا كبيرا إلى أنَّ من عقـلاء مجـانين الصـوفية مـن اتَّخـذ الجنـون وسيلة تمويه كي يعبد الـلـه على مراده، طالبين في ذلك الإخلاص والتجرد والبعـد عـن السمعة والرياء وحب الظهور، جريا على سلوك ما يسمى بالملامية، و« هم الـذين لم يظهروا مما في بواطنهم على ظواهرهم، وهم يجتهـدون في تحقيـق كـمال الإخـلاص، ويضعون الأمور مواضعها حسبما تقـرر في عرصـة الغيـب (...) وهـؤلاء هـم الـذين جاء في حقهم: أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري » [3] ، ويؤكد هذا الكـلام مـا قالـه ابن عبد ربه في أحد الصوفية : « كان في زمن المهدي رجل صوفي، وكـان عـاقلا عـاملا ورعا، فتحمَّق ليجد السبيل إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » [4]وهـذا مـا قيـل

---

[1]- رواه أبو بكر محمد بن عبد الـلـه بن عبدويه، الفوائد (الغيلانيات)، تح : حلمـي كامـل أسـعد عبـد الهادي، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، ط01، 1997، ص 376.

[2]- أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري ، عقلاء المجانين، مصدر سبق ذكره، ص 30.

[3]- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سبق ذكره، ص 249.

[4]- العقد الفريد، ج07، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1404هـ ، ص168.

أيضا عن البهلول أنه يستخدم جنونه سترا عليه [1]، ولهذا تروى عنه خطابات وعظية زاجرة للخلفاء، مثل ما جرى له مع هارون الرشيد، الذي أبكاه كلامه وأثر فيه أيّما تأثير، وهو بسماعه له وتأثره بموعظته قد « عامله معاملة العاقلين العلماء، بل كان في نظره أعقل العاقلين وأصدق الوعاظ وأحكم الحكماء» [2]

بل إن أبا بكر الشِّبلي في فتنة صديقه الحلَّاج قد ادَّعى ما أدعاه البهلول من الجنون، فأنقذه جنونه، والحلاج أهلكه عقله، ولهذا يُروى عنه أنه قال يوما لأصحابه : « ألست عندكم مجنوناً وأنتم أصحاء؟ زاد الله في جنوني، وزاد في صحتكم، ثم قال [3]:

قَالُوا جُنِنْتَ بِمَنْ تَهْوَى فَقُلْتُ لَهُمْ　　　مَا لَذَّةُ العَيْشِ إلَّا لِلْمَجَانِينِ

إن مجانين العقلاء عقلاء باستثناء ذهاب عقولهم، فالعبرة إذن بما يسفر عنه العقل من حكمة وإصابة، لا بحقيقة حضور العقل، ولهذا ففي حالة الصمت يستوي العاقل والمجنون، ويكون التفاضل بالكلام إجادة وبلادة، وبهذا المعنى تعرف أفضلية المجنون في إصابته للحق على العاقل المجانب له، وشاهد هذا الكلام ما أورده ابن الجوزي عن أَبِي مُحَمَّد بن عجيف قال: ((مرَّ بِي مَجْنُون فَقلت : يَا مَجْنُون قَالَ : وَأَنت عَاقل؟ قلت : نعم، قَالَ : كلا يَا مَجْنُون، وَلَكِن جنوني مَكْشُوف وجنونك مَسْتُور قلت : فسر لي، قَالَ أَنا أخرق الثِّيَاب وارجم وَأَنت تعمر دَار لَا بَقَاء لَهَا وتطيل أملك وَمَا

---

[1] - يُنظر: الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاءه، مصر، ط01، 1953، ص 164.

[2] - أحمد خصخوصي، الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 1993، ص 239.

[3] - أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ دمشق، ج66، تح : عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1995، ص 76.

حياتك بِيَدِك وتعصي وليك وتطيع عَدوك)) [1]، وشاهد ذلك أيضا ما ردَّ به بهلول المجنون لما قيل له : « أَتَعُدُّ المجانين؟ قال: ها يطُولُ ولكني أعدُّ العُقَلاء! » [2]

إن البهلول والشبلي وغيرهم يقومون بمقاربة بنية المجتمع مقاربة معيارية تقوم على تصنيف العقلاء؛ لأن عدهم متيسِّر، في مقابل تعذر عدِّ المجانين، فكأن مجانين الصوفية قد أخرجوا بمنظورهم الجنون من كل ما لا يتوافق مع معطيات رؤيتهم، فجعلوا الجنون في عرف العقلاء تعقُّلا، والتعقل في عرف العقلاء جنونا، ولعل هذا هو النسق المضمر الذي يعيش به ومن خلاله المجنون في دائرة العقلاء، وهذا هو معنى قول الشِّبلي في بيت له [3] :

بِي جُنُونُ الهَوَى وَمَا بِي جُنُونٌ وَجُنُونُ الهَوَى جُنُونُ الجُنُونِ

فهنا مقابلة بين العقل بوصفه جهازا مدركا يستطيع كشف الجنون والتعبير عنه، وبين الجنون بوصفه جهازا مدركا يستطيع بدوره الكشف عن التعقل والتعبير عنه، وهذا ما قصده أبو حيان التوحيدي بقوله : « وكما أنّه يبدر من العاقل بعض ما لا يتوقّع إلّا من المجنون، كذلك يبدر من المجنون بعض ما لا يتوقّع إلا من العاقل، ولا يعتدّ بذلك ولا بهذا، أعني أنّ العاقل بذلك المقدار لا يُرى مجنونا، والمجنون بذلك المقدار لا يسمّى عاقلا، وإنما اجتمعا في النادر القليل، لاجتماعهما في الجنس الذي يعمّهما، والنوع الذي يفصلهما » [4]

إنَّ خطاب عقلاء المجانين هو نوع من ردة الفعل الواعية على الخطاب الديني القائم على تحييد من ثبت جنونه وإلحاقه بالصبيان والنساء وغيره من القصَّر والمحجور

---

[1]- عبد الرحمن بن الجوزي، أخبار الأذكياء، مرجع سبق ذكره، ص268.

[2]- أبو منصور الثعالبي، درر الحكم، دار الصحابة، طنطا، مصر، ط01، 1995، ص 19.

[3]- أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ دمشق، ج66، مصدر سبق ذكره، ص 76.

[4]- الإمتاع والمؤانسة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2005، ص 269 – 270.

عليهم، فلا يُعتدّ بشهادته ولا يتولى القضاء ولا قيادة الجيش، ولا غيرها من المسؤوليات الأخرى، بل إن رواية أخبارهم وحكمهم من الذين أدركوا خصوصية خطابهم كالجاحظ وابن عبد ربه والنيسابوري والصرَّاب وابن الجوزي، ما هو إلا دليل وعي عميق من أولئك، وردم لهذه الهوة المصطنعة بين خطاب العقلاء وخطاب المجانين، وكأني بهم قد أدركوا أن العقل العربي كما استوعب خطاب حمقى العقلاء، فلا يسعه إلا استيعاب خطاب عقلاء المجانين، فالمسألة أولا وآخرا ترجع لصراع مستبطن بين العقلاء ومجانين العقلاء حول سلطة المقبولية في المجتمع، إنه صراع المركز والهامش في الثقافة العربية بين خطاب الجنون عند المجانين وجنون الخطاب عند العقلاء.

إنَّ صوت خطاب المجنون الصوفي هو صوت مؤسس لوعي جديد معرفيا وفنيا، فالإطار العام الذي تدور فيه جميع الشواهد المنسوبة لهذه الطائفة تتفق في رسم معالم رؤية متفردة للنفس والوجود وقبلهما لله تعالى، فالصوت الصوفي حاضرٌ في رؤيته الفلسفية عبر عدة مستويات قولية وسلوكية تقرر هوية روحية خاصة، أما من الناحية الفنية فلا شك أنَّ البعد السردي غالب على أكثرها من حيث القص والوصف والحوار والتفضية والتبئير والتخييل ...

إننا نحن إذ نتكلم عن خطاب الجنون، فلا ريب نحن نتكلم عن طبقة مهمشة منكفئة عن نفسها، تعيش إقصاءً اجتماعيا وفكريا وتواصليا، ينظر إليها من منطلقات متباينة من طرف أفراد المجتمع، وهذا نتيجة نوعية هذا الخطاب وطبيعة أصحابه، أما الكلام عن تهميش عقلاء مجانين الصوفية في إطار التلقي الصوفي بفضاءاته الروحية المشتركة، فغير مسلَّمٍ، لأن الصوفية يدركون طبيعة حال مجنون الله أو مجنون الحق، ولهذا قد تواترت الروايات عنهم في موقفهم من المولَّهين – من خلال الشواهد المروية، التي سنشير لبعضها - وأنه لا يراد

به البتة عندهم ما هو مشهور عند غيرهم، وجماع ذلك ما قاله أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري: « المجنون عند أهل الحقائق من ركن إلى الدنيا وعمل لها وطاب بها عيشا، بذلك نطقت الأخبار » [1]، ولهذا عقد ابن الجوزي الباب الثلاثين من كتابه أخبار الأذكياء خاصا بذكر طُرَف من فطن عقلاء المجانين، ذكر منهم قصصا تروى عن عقلاء المجانين المحسوبين على الصوفية، منها ما رواه أبو بكر الشبلي قال: « رأيت يوم الجمعة معتوها عند جامع الرصافة قائما عريان، وهو يقول : أنا مجنون الله، أنا مجنون الله؛ فقلت له : لم لا تدخل الجامع وتتوارى وتصلي، فأنشأ يقول[2]:

يَقَوُلوُنَ زُرْنَا وَاقْضِ وَاجِبَ حَقِّنَا　　وَقَدْ أَسْقَطَتْ حَالِي حَقُوقَهَمْ عَنِّي

إِذَا هُمْ رَأَوْا حَالِي وَلَمْ يَأْنَفُوا لَهَا　　وَلَمْ يَأْنَفُوا مِنْهَا أَنِفْتُ لَهُمْ مِنِّي »

جنون الخطاب عند عقلاء مجانين الصوفية :

إنَّ عقلاء المجانين - هم في الأصل - ينتقلون بجنونهم من مستوى المعرفة المشوشة والمضطربة إلى مستوى الحكمة، يقول فوكو : « إن عقل الإنسان في علاقته بالحكمة ليس سوى جنون » [3] ، ووجه الربط بين الحكمة والجنون أنهما يشتركان في اعتبارهما يشكلان تميزا من نوع خاص، وارتقاء في سلم المعرفة، ولكن بينهما خصوص وعموم، فالحكمة أعم من الجنون، بوصف الحكمة يشترك فيها العقلاء والمجانين، والجنون أخص من الحكمة؛ لأنه ينطلق من استثناء عقلي، أي أن المجنون يعيش فترة زمنية عاقلة، يخرج بها من الجنون الدائم إلى الحكمة المؤقتة، ولهذا فالجنون والعقل متشابهان، وهذا ما قصده فوكو بقوله : « لقد أصبح الجنون شكلا من أشكال العقل ذاته، إنه يندمج معه ليشكل إما قوى خفية، وإما لحظة من لحظات تجليه، وإما

[1]- عقلاء المجانين، مصدر سبق ذكره، ص 35.

[2]- عبد الرحمن بن الجوزي ، أخبار الأذكياء، مصدر سبق ذكره، ص265.

[3]- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سبق ذكره، ص 54.

شكلا مفارقا يعي ذاته بذاته، وفي جميع الحالات فإن الجنون لا يمتلك معنى وقيمة إلا داخل حقل العقل »[1]،

وقد سبق ابن عبد ربه فوكو في ترشيد المجنون بوصفه قد يكون حكيما مع جنونه، فيقول : « وقد يأتي لهؤلاء المجانين كلام نادر محكم لا يسمع بمثله، كما قالوا: ربّ رمية من غير رام » [2]

نصل بهذا إلى نتيجة مفادها أن المجنون العاقل الصوفي في لحظة تعقله، لا يمكن أن يسمى كغيره مريضا؛ لأنه في حالة تعقله لا يختلف عن الأصحاء معرفة وإدراكا، بل هو يفوقهم بما حصَّله من جنونه، وما غاب عنهم من عقولهم، يقول ابن عربي مبرزا خطاب جنون الصوفية، وأنه نور من نور الله وحكمة أودعها الله قلوبا أحبته، فأكرمها بالجنون الظاهر للخلق، والمعرفة والقرب باطنيا للحق : « فبقى (هذا المؤله المدله، الذي فجأه الحق على غفلة منه)، في عالم شهادته، بروحه الحيواني، تصرَّف الحيوان المفطور على العلم بمنافعه المحسوسة ومضاره، من غير تدبير ولا روية ولا فكر، ينطق بالحكمة ولا علم له بها، ولا يقصد نفعك بها، لتتعظ وتتذكر أن الأمور ليست بيدك، وأنك عبد مصرَّف بتصريف حكيم » [3]

مما سبق يمكن أن نطلق على عقلاء مجانين الصوفية – إن جنَّوا فعلا - بوصفهم أعلى درجة من عقلاء المجانين النمطيين، أنهم مجانين الله؛ أي أن جنونهم مرتبط أساسا في علاقتهم بالله وسلوكهم إليه، على حسب علل الجنون معرفة ومحبة وخوفا واشتياقا...

---

[1]- الصفحة نفسها.

[2]- العقد الفريد، ج07، مرجع سبق ذكره، ص 180.

[3]- الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 88- 89.

إنَّ عبقرية المجانين تتجلى في المفارقة الواقعة في إجاباتهم الحكيمة وآرائهم الصائبة، مع حقيقة واقعهم (الشكل والسلوك وردود الأفعال غير الطبيعية)، حيث يبرز من خلال هذه المفارقة حكم من الذي حضر الواقعة القصصية أو السردية، بإحدى أنواع ردود الفعل المندهشة أو المتعجبة أو المتفاجئة، والتي في الغالب تأتي على حسب ما أتى به العاقل المجنون من قرب للحق وإصابة له، فالمفارقة إذن تتأتى بتلاحم شقي حضور الجنون عند صاحبه المستوى الشكلي والسلوكي من جهة والمستوى التعبيري المنطوق من جهة ثانية، وفيما يلي نتناول نسق المفارقة – بوصفه هو الحاكم لجنون خطاب عقلاء مجانين الصوفية- في بعض ما رُوي عنهم في مظانِّ الكتب، والتي منها:

1/ ما رواه الجنيد قال[1] : « سَمِعْتُ السَّرِيَّ السَّقَطِيَّ يَقُولُ: خَرَجْتُ يَوْمًا إِلَى الْمَقَابِرِ، فَإِذَا أَنَا بِبُهْلُولٍ قَدْ دَلَّى رِجْلَيْهِ فِي قَبْرٍ وَهُوَ يَلْعَبُ بِالتُّرَابِ فَقُلْتُ: أَنْتَ هَا هُنَا؟ قَالَ: نَعَمْ أَنَا عِنْدَ قَوْمٍ لَا يُؤْذُونَنِي، فَإِنْ غِبْتُ عَنْهُمْ لَا يَغْتَابُونَنِي، فَقُلْتُ: يَا بُهْلُولُ الْخُبْزُ قَدْ غَلَا، فَقَالَ: وَاللهِ مَا أُبَالِي وَحَبَّةٌ بِمِثْقَالٍ، إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَعْبُدَهُ كَمَا أَمَرَنَا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْزُقَنَا كَمَا وَعَدَنَا، ثُمَّ وَلَّى عَنِّي وَهُوَ يَقُولُ:

يَا مَنْ تَمَتَّعَ بِالدُّنْيَا وَبَهْجَتِهَا وَلَا تَنَامُ عَنِ اللَّذَّاتِ عَيْنَاهُ

أَفْنَيْتَ عُمْرَكَ فِيمَا لَسْتَ تُدْرِكُهُ تَقُولُ لِلَّهِ مَاذَا حِينَ تَلْقَاهُ »

2/ « قال عبد الواحد بن زيد: سألت الله عز وجل ثلاث ليال أن يريني رفيقي في الجنة، فرأت كأن قائلاً يقول: يا عبد الواحد رفيقك في الجنة ميمونة السوداء، فقلت: وأين هي؟ فقال: في آل فلان بالكوفة، قال : فخرجت إلى الكوفة وسألت عنها

[1]- أبو بكر البيهقي، الزهد الكبير، تح: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط 03، 1996، ص 260.

فقيل : هي مجنونة بين ظهرانينا ترعى غنيمات لنا، فقلت: أريد أن أراها، قالوا: اخرج إلى الجبان، فخرجت فإذا بها قائمة تصلي، وإذا بين يديها عكاز لها وعليها جبة من صوف، عليها مكتوب: لا تباع ولا تشترى، وإذا الغنم مع الذئاب، فلا الذئاب تأكل الغنم ولا الغنم تخاف الذئاب (...) فقلت لها: إني أرى هذا الذئاب مع الغنم، فلا الغنم تفزع من الذئاب، ولا الذئاب تأكل الغنم، فأي شيء هذا؟ فقالت: إليك عني فإني أصلحت ما بيني وبين سيدي فأصلح بين الذئاب والغنم » [1]

3/ « بلغنا عن أبي الجوال المغربي قال: كنت ببيت المقدس جالساً مع رجل صالح وإذا قد طلع علينا شاب والصبيان حوله يقذفونه بالحجارة ويقولون: مجنون فدخل المسجد وهو ينادي اللهم أرحني من هذه الدار، فقلت له: هذا كلام حكيم فمن أين لك هذه الحكمة؟ فقال: من أخلص له في الخدمة أورثه طرائف الحكمة وأيده بأسباب العصمة، وليس بي جنون وولق؛ بل قلق وفرق... فقلت له: أحسنت لقد غلظ من سماك مجنوناً، فنظر إلي وبكى وقال: أولا تسألني عن القوم كيف وصلوا فاتصلوا؟ فقلت: بلى أخبرني؟ فقال: طهروا له الأخلاق، ورضوا منه بيسير الأرزاق، وهاموا من محبته في الآفاق، وائتزروا بالصدق، وارتدوا بالإشفاق، وباعوا العاجل الفاني بالآجل الباقي، وركضوا في ميدان السباق، وشمروا تشمير الجهابذة الحذاق، حتى اتصلوا بالواحد الرزاق، فشردهم في الشواهق وغيبهم عن الخلائق، لا تؤويهم دار ولا يقرهم قرار، فالنظر إليهم اعتبار، ومحبتهم افتخار، وهم صفوة الأبرار، ورهبان أخيار، مدحهم الجبار ووصفهم النبي المختار، إن حضروا لم يعرفوا، وإن غابوا لم يفتقدوا، وإن ماتوا لم يشهدوا » [2]

---

[1]- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، صفة الصفوة، ج02، تح : أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1421هـ/2000، ص 115.

[2]- المصدر نفسه، ج02، ص 398.

مدارات المفارقة في أخبار عقلاء مجانين الصوفية : من خلال تأملنا للشواهد السابقة نلحظ أن نستبطن مفارقات يمكن رصدها في الجدول التالي :

المستوى الشكلي والسلوكي	المستوى التعبيري
*/ بِبُهْلُولٍ قَدْ دَلَّى رِجْلَيْهِ فِي قَبْرٍ وَهُوَ يَلْعَبُ بِالتُّرَابِ	*/أَنَا عِنْدَ قَوْمٍ لَا يُؤْذُونَنِي، فَإِنْ غِبْتُ عَنْهُمْ لَا يَغْتَابُونَنِي. */ وَاللهِ مَا أُبَالِي وَحَبَّةٌ بِمِثْقَالٍ، إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَعْبُدَهُ كَمَا أَمَرَنَا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْزُقَنَا كَمَا وَعَدَنَا
*/ وإذا بين يديها عكاز لها وعليها جبة من صوف، عليها مكتوب: لا تباع ولا تشترى. */ الغنم مع الذئاب، فلا الذئاب تأكل الغنم ولا الغنم تخاف الذئاب.	*/ إليك عني فإني أصلحت ما بيني وبين سيدي فأصلح بين الذئاب والغنم.
*/ طلع علينا شاب والصبيان حوله يقذفونه بالحجارة. */ فنظر إليَّ وبكى.	*/ ينادي اللهم أرحني من هذه الدار. */من أخلص له في الخدمة أورثه طرائف الحكمة وأيده بأسباب العصمة، وليس بي جنون وولق؛ بل قلق وفرق. */ أولا تسألني عن القوم كيف وصلوا فاتصلوا (...) طهروا له الأخلاق، ورضوا منه بيسير الأرزاق، وهاموا من محبته في الآفاق، وائتزروا بالصدق، وارتدوا بالإشفاق، وباعوا العاجل الفاني بالآجل الباقي، وركضوا في ميدان

	السباق، وشمروا تشمير الجهابذة الحذاق، حتى اتصلوا بالواحد الرزاق، فشردهم في الشواهق وغيبهم عن الخلائق، لا تؤويهم دار ولا يقرهم قرار، فالنظر إليهم اعتبار، ومحبتهم افتخار، وهم صفوة الأبرار، ورهبان أخيار، مدحهم الجبار ووصفهم النبي المختار، إن حضروا لم يعرفوا، وإن غابوا لم يفتقدوا، وإن ماتوا لم يشهدوا

من خلال الشواهد الثلاثة السابقة يتبين لنا أن خطاب الجنون عند أولئك القوم يقوم على خرق أفق توقع القارئ، إذا رأى شكلهم وسلوكهم، إذ لا يدور في خلده البتة، أن من هؤلاء يصدر كلام لا يقوله إلا أعقل العقلاء، بحيث يغدو من حاورهم وأدرك مفارقة الموقف عندهم، موقفه هو من جنون الخطاب وخطاب الجنون.

وفي نهاية هذه الدراسة لا يسعنا إلا أن نقول لقد « حافظ مفهوم الجنون على إباء وعناد جعلاه في بعض أبعاده جليلا جلال القدر المقترن به، غامضا غموض الغيب المعلن عنه، ولذلك أيضا لم ينل الجنون- سواء عبرت علته أو جثمت - من قيمة الإنسان باعتباره إنسانا ولو بقدر ضئيل، بل لكأنما تضاعفت طاقات المصاب وتعددت ملكاته حتى اتصل – على نحو من الأنحاء الغامضة – بعالم علوي فيه ما فيه من الألغاز المهيبة والأسرار الرهيبة » [1]

[1]- أحمد خصخوصي، الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع، مرجع سبق ذكره، ص 55.

خَاتِمَةٌ

إنَّ ما سبق من كلام في متن الدراسة، لا يعـدو أن يكـون محاولـة لفهـم طبيعـة العرفان الصوفي واسـتكناه أبعـاده، ومسـاءلة مضـامينه، والحفـر عنـد عتبـات المعـاني المستبطنة في خطابِه، وذلك من خلال مقاربة بعض القضايا العاكسة للتجربة الروحية في انطلاقها واتساعها وشمولها، وما هذا العمل - في حقيقة الأمر - إلا لبنةٌ خجولـة في صرح مكاشفة خطاب رؤيوي وازن كالخطاب الصوفي، ولعل هذه الدراسة قـد باحـت لنا ببعض النتائج مع كل فصل يمكن حوصلتها على النحو الآتي:

*/ يعدُّ محي الدين بن عـربي أول مـا أتى بمصـطلح الإنسـان الكامـل في الفكـر الصوفي، وإن كان قد سُبِقَ إليه فيما يخصُّ معنـى المصـطلح ومضـمونه، كـما عنـد أبي منصور الحلاج، بل حتى قبل الحلاج في الأمم الأخرى، ولكنه لم يتبلور كمفهـوم ناضـج ومكتمل إلا عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي.

اعتماد الفكر الصوفي في تأسيسه لمفهوم الإنسان الكامـل عـلى خلفيـات دينيـة، ترجع للنصوص القرآنية على حسب التأويل الصـوفي، والأحاديـث النبويـة؛ الصـحيحة من جهة والمشكوك فيها ثبوتا ودلالة من جهة ثانية.

*/ الإنسان الكامل في الطرح الصوفي ممثلا في الـولي بمراتبـه الكماليـة المختلفـة، وفي الطرح الشيعي ممثلا في الإمام أو الوصي لا يخرجان عن كـونهما، حقيقـة ظـاهرة مضاهية للعالم وجامعة له في جميع تجلياته، وحقيقة باطنة مضاهية للأسماء الإلهية، فهو بهذا المعنى بشري بحسب ظاهره، إلهي بحسب باطنه.

*/ لقد تعددت التعينات الكمالية في الفكر الصوفي للبشر بصـورة هرميـة تبـدأ بمفهوم النبوة والرسـالة، وتسـتمر نازلـة في مراتـب الولايـة والقـرب والمعيـة والمحبـة، بحيث تنسكب على الكمَّل من البشر المذكورين عند الصوفية.

*/ يرى عبد الكريم الجيلي أن إدراك الكمال البشري لابد من مراحـل أو بـرازخ، يجتازها السالك، بدءا من برزخ البداية ثم برزخ التوسط، إلى أن يصل إلى مقام الختام أو مقام ((كن)).

*/ الموت بوصفه وسيلة انتقال من دار إلى دار أخرى، جعلت الصوفي لا يعـيش مرحليَّة في سلوكه وإحساسه، لأن الموت في متخيله يختلف عن الموت في معرفة وفكر وغيره، ولهذا هو مطلوب لذاته لأنه يخلصه من عذاباته ووحشته في الدنيا، ومطلـوب لغيره لأنه الجسر الموصـل إلى المحبـوب الحـق في الآخـرة، ولعـل هـذا مـا قصـده أبـو منصور الحلاج في قوله

اقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي ... إنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي ... وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي

*/ الموت عند الصوفية بتصوراتهم المفارقة للمعهـود عنـد غـيرهم، هـو الحيـاة الحقيقية في الدنيا، وهو الموصل إلى الحياة الحقيقية في الآخرة.

*/ إن الصـوفي – نظـرا لعرفانيـة خطـاب المـوت عنـده – يسـتطيع ممارسـة أو تجربة الموت أو قل يستطيع أن يعيش الموت بوصفه وعيا أولا وحقيقة منتظرة ثانيا.

*/ لقد أخـذ الصـوفية المعنـى العـدمي للمـوت، ورأوا أنـه عـدم تحصـيل نـور الكشف والتجلي، أو المعنى الوجودي، فرأوا في الموت أنه وجـود الحجـاب بـين العبـد وبين معرفة ربه، ومعلومـا أن كـلا الأمـرين يرجـع إلى اسـتعمال لفظـة المـوت رمزيـا، بحيث يجسِّد علاقة الإنسان بربه - معرفة ومحبة وكشفا وتجليًّا - وجودا وعدما.

*/ إن الصـوفي في حالـة المكاشـفة أو الشـهود- الـذي هـو مـن جـنس المـوت الاختياري المراد في قول الصـوفية :((موتـوا قبـل أن تموتـوا))- يقـوم عـلى نـوع مـن الصراع الخفي بينه وبين روحـه، لأنـه قـد تجـاوز صراع الجسـد والـروح، لأن المعادلـة الأخيرة قد فات أوانها لمن عرف اللـه بمعرفته لروحه وجسده.

*/ إن نظرة لتلك التصنيفات الصوفية للموت تبعث فينا ضرورة الإقرار بإيجاد تصنيف آخر يجمع شمل ما تفرق منها عندهم، والذي يمكن أن نرجعه لقسمين : موت إيجابي وموت سلبي، هذا التصنيف الذي يمكن أن يتطابق دلاليا مع الموت الحقيقي والموت الرمزي، هذا الأخير الذي تنصهر فيه الرؤية الصوفية للموت كما سبق إيراده.

*/ إنَّ الصوفية قد طبقوا تطبيقا عمليا المقولة التقليدية في دراسات فلسفة الموت : ((نحن نحتضر منذ اللحظة الأولى التي نولد فيها))، ولهذا لم يعش الصوفي معضلة الخوف من الموت، لأنه أصلا يعيش موتا مكررا كل لحظة، بل إنه يعيش تجربة الموت بكل حذافيرها مادام هو يسير إليه.

*/ إنَّ الإنسان بالمعنى الصوفي - السابق - يمارس الخلود ويصنعه دون قصد، فهو بالأساس خلق خالدا باعتبار الروح، وما دامت الروح من اللـه، فهي تنتقل فقط عبر محطات مقدرة لها، حتى تستقرَّ في الأخير في الجنة أو في النار، فالإنسان الصوفي روحيا مثله كمثل أي إنسان لا قبل ولا بعد له.

*/ إن خطاب الموت والحياة هو نفسه خطاب الروح والجسد في الإنسان، فكلما طغت الروح بلطافتها على الجسد بكثافته اختصر الإنسان الحياة في الموت أو قل اختصر الموت في الحياة، وكلما طغى الجسد بكثافته على الروح اختصر الإنسان موته في موته، إذ لا حياة حينذاك.

*/ الموت هو الأخ الأكبر غير الشقيق للنوم، إذ إن الجامع بينهم هو الغيب وسكون الحركة واحتجاب العقل، والفارق بينهما هي طول الزمن وقصره وانتقال الروح المؤقت والدائم، يقول اللـه تعالى مقررا هذه الحقيقة : ﴿ اللـهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الزمر : 42] ولهذا قيل إنَّ : ((

النّوم مَوْتٌ خفيف، والموت نوم ثقيل))، وهـذا لأن النـوم مـوت أصغر والمـوت نـوم أكبر.

* / إن التصوف هو الترياق الشافي لحالات التـأزم الـنفسي التـي تصـيب مـرضى القلق المزمن والحاد من الموت، حيث تقـدم للإنسـان تصـورات تبعـث عـلى الارتيـاح والطمأنينة والرضا.

/* إن الحقيقة هي لب الشريعـة وجوهرهـا، وهـي كـالروح بالنسـبة للجسـد، فالشريعة بلا حقيقة جسد بلا روح، والحقيقة بلا شريعة روح بلا جسد، فلا قيام لهذا إلا بهذا، وهذا هو معنى قـول النقشـبندي : " فبطـون الحقيقـة في الشريعـة كبطـون الزبد في لبنه "

*/ إن وصف الحق كقيمة يطال الشريعة والحقيقة؛ فحق الشريعة هي تشريع الـلـه لعباده وتكليفهم بما أمر، وفي المقابل استسلامهم له بالانقياد والطاعة، واتباع ما أمر، والانتهاء عما عنه زجر، وأن لا يُعبد الـلـه إلا بما شرع، وحـق الحقيقـة أن تقصـد بجميع التكاليف الحق تعالى مراقبة وإخلاصا وتوجها وشهودا، بحيث تكون الاستقامة في الباطن كما في الظاهر صفاء وجلاء.

*/ إنَّ مصادر التلقي عند الصوفية هي من تؤدي بالسالك إلى القول بالحقيقـة، فإذا تأملنا جميع ما يعتمد عليه الصوفية من خلفيـات معرفيـة زائـدة عـلى المعطـى الديني المتفق عليه (القرآن الكريم والسـنة)، فإننـا لاشـك سـنلمح تجـاوزا في البنيـة الإدراكيـة للمتصـوف مـن المسـتويات الظـاهرة في النصـوص الدينيـة المؤسسـة، إلى مستويات أخرى باطنة مستوحاة من تلقيـه لـلأسرار والحقـائق ذوقـا ووجـدا وكشـفا وإلهاما وحضرة ربانية وحقيقة محمدية وهاتفا ملكيا...

*/ إن ظهور مفهوم الحقيقة في مقابل الشريعة هو ردٌّ مستبطن على مقولة تشـيؤ الحقيقة المطلقة عند الفقهاء والمفسرين، أو قـل عنـد المؤسسـات الرسـمية ذات التوجـه

الظاهري، وكسر هيمنة النموذج الواحد، الذي أصيبت من خلاله الأمة بوحدوية الرؤية.

*/ إن التفسير الصوفي يعدُّ من أغزر التفسيرات في التراث الديني التي أولت اهتماما كبيرا للتأويل والخروج عن منطوق العبارة إلى كون الإشارة، فأصبح فعل التأويل عندهم مفتوحا لا حدود له، لأنه بوح الروح وسر القلب، ولهذا أثر عن الصوفية أن تحت كل آية ألف قراءة معلومة، وما جهل فيها أكبر من أن يُحاط به.
*/ إذا تأملنا النماذج الفلسفية في التراث الإسلامي، التي تكلمت عن جدلية الشريعة والحقيقة، فإننا لاشك نستحضر قصة حي بن يقظان لأبي بكر بن الطفيل، التي أراد صاحبها أن يوفق بين المعرفة النقلية (الشريعة) والمعرفة العقلية والروحية (الحقيقة)، المعرفة الشرعية ممثلة في ((أسال))؛ والمعرفة العقلية والروحية ممثلة في ((حي)).

*/ إن من أهل الحقائق من اقتصد في أذواقه ومواجيده فكتم سرَّ الله عنده، ومنهم من باح به، فاستُبيح دمه، والنماذج كثيرة في كلا القسمين، ومنهم من أوغل في المكاشفات بحيث وصل إلى مقامات المقربين، منهم من اكتفى منها بالبعض ووصل إلى مقامات الأبرار.

*/ لابد من التفريق بين مقولة الصوفية في الحقيقة والشريعة وقول غيرهم من القرامطة والباطنية، فإن الصوفية يقولون بالشريعة، وبأن الحقيقة قدر زائد عنها، بخلاف أولئك فلا اعتبار عندهم للشريعة، وهذا هو مدار الاختلاف، والذي جعل كثيرا من من ردَّ على الصوفية ألحقهم بالقرامطة والباطنية، حيث التبس عليه الأمر.
*/ لقد انتشر عند المحققين من علماء الصوفية وغيرهم أن القول بالشريعة والحقيقة يقتضي اتحادهما وتطابقهما، فمن طلب الشريعة بلا حقيقة تفسَّق وابتعد عن لب الشريعة وحقيقتها، ومن تحقق بعيدا عن الشريعة فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد اهتدى وتحقق.

*/ الكلام عن الشريعة والحقيقة يجرنا للكلام عن التصوف والسنة، فما دامت الحقيقة مؤيدة للشريعة وهي منها بمنزلة الروح من الجسد، فإن التصوف الحقَّ ليس بأمر زائد على السنة، وإنما هما متكاملان لا وجود لأحدهما إلا بوجود الآخر.
*/ إن الصوفية ينظرون للخطاب القرآني نظرة متكاملة؛ تقرُّ باطنه، ولا تنفي ظاهره، تقول بدلالات العبارة، ولا تلغي حقائق الإشارة، فهي بهذا المعنى تأخذ بالتفسير والتأويل على حدٍّ سواء.

*/ إن كلام العرفين من أهل الله وإن كان أصحابه في بدايات الشريعة، فإنهم يتكلمون بنهايات الحقيقة، وخير دليل على هذا الكلام، صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد وصلوا إلى النهاية وعملهم عمل البداية، ولكن الصحابة استثناء في هذا، إذ إن أهل بدايات الشريعة في الغالب يسقطون في اختبار الحقيقة، والأمثلة على هذا كثيرة، ولذلك تكلم محققو الصوفية عن محاذير كلام أرباب البداية في أحوال النهاية.

*/ إن مفهوم الحقيقة عند الصوفية قد انتقل من كتاب الله المسطور إلى كتابه المنظور، فراحوا يتكلمون عن ظاهر الوجود وباطنه، الأمر الذي استدعى عندهم الكلام عن ثنائية مقابلة للوجود وهي الله / والإنسان، وكيف أن لهما ظاهرا وباطنا، لله تعالى بنص القرآن، وللإنسان بأصل بنيته التركيبية القائمة على الجسد (الظاهر)، والروح (الباطن).

*/ إن القول بالحقيقة هو فتح لباب الاجتهاد والتفكر في أحكام الله الشرعية والقدرية، وممارسة حق المسلم في تدبر كلام الله، الذي أمرنا به، فالقارئ الصوفي في تأويله لكلام الله على مقتضى ما فيه من إشارات ودقائق وأسرار هو إقرار بإعجاز القرآن، وإثبات لحركية دلالته التي لا تنتهي، والتي تتولد مع كل قارئ له، بل إنها تتناسل مع القارئ الواحد في لحظات مختلفة في سلم عرفانه ودرجات يقينه، إن هذا

الكلام يجرنا إلى القول بلا نهائية الباطن، وبالتالي لا نهائية الدلالة في منظور الصوفية، وهذا يأخذنا إلى ضرورة القول بأن الله خاطب كل أحد بخطابٍ على حسب حاله، فليس العارفون كالأبرار، ولا المتقين كالفجار.

*/ إن الحرف في الاصطلاح الصوفي هو الوسيلة الأبرز للتواصل بين الأولياء والعارفين، لأنه ببساطة لغة الأرواح لا لغة الأشباح.

/*الكلام السابق يحيلنا إلى مفارقة عجيبة مفادها أن تواصل العارفين الواصلين الكمل (الأقطاب والأغواث) انتقل من خطاب الكلمة والجملة إلى خطاب الحرف، وهذا مما يبعث على الحيرة والتعجب.

/*إن أهمية الحرف في الطرح الصوفي والأكبري على وجه الخصوص أنها تتقدم على الأسماء في الأسرار والحقائق؛ إذ منها تأتي الأسماء، والجزء أو المفرد مقدم في المعرفة على الكل أو الجمع، فالجزء هو الحامل للحقائق والخفايا أكثر من الكل، ولهذا اختص الله الأحرف المقطعة في القرآن لتكون مدار إعجاز للبشر أكثر من الكلمات أو الجمل محكمة ومتشابهة.

/* إذا كانت فلسفة ابن عربي الصوفية قد تركزت في مجملها على الجانب العرفاني والسلوكي، والتي ترسم معالم العلاقة بين الرب والعبد، أو تؤسس لمفاهيم خاصة بالرب أو العبد، فإن فلسفته العددية والحرفية لم تخرج عن هذا السياق، فالمطالع لما كتبه الرجل يلحظ دون كثير جهد أنه قد اتخذ من رمزيتهما وسيلة للتعبير عن الذات الإلهية وأسمائه وصفاته وأفعاله، بل إنه جعل كثيرا من كتبه ورسائله تدور في هذا المنحى من ذلك رسالة الأحدية ورسالة شجرة الكون وكتاب الميم والواو والنون على سبيل المثال فضلا عن الفتوحات والفصوص.

*/ طريق معرفة سر الحرف في العرفان الصوفي هو طريق الكشف لا سواه، ولهذا استفاض الحديث عند محققي الصوفي ممن تعمقوا في هذا العلم، وتحققوا بمباحثه

أن مدار معرفته والإحاطة بكثير من خفاياه وحقائقه لا يدرك بالعقل المجرد والنظر الغفل، وإنما سبيله الذوق والكشف، ولهذا لا حاجة لمن لم يوفق إلى التسليم لمثل هذا أن يقرأه، يقول ابن عربي أيضا في موضع آخر بعدما ذكر أسرار الحروف على حسب ما فتح الله عليه به.

/*إن ابن عربي في كلامه عن عرفانية الأحرف وطبائعها وصفاتها الروحية يعتمد على صورتها وأشكالها (المستوى الأيقوني للحرف)، بحيث يجعل لكل شكل منها ما يدلُّ عليه في العالم الحسي أو الروحاني، وهذا- في رأيي – سبقٌ صوفي لأهمية الفضاء الطِبَاعي الكاليغرافي للأحرف بوصفها كيانات تعنى بالمؤشرات الأيقونية ذات الأبعاد السيميائية المتعددة (مثلا حرفا الألف والنون على سبيل المثال).

*/ إن الصوفية أعطوا للحروف رمزية تتوافق مع حركات الإنسان المختلفة، فالإنسان في حال قيامه، يتركب منه صورة ألف، وهي في حال منامه صورة الباء، وهذا يدلُّ على خصوصية تأويل الصوفية لرسم صور الحروف على مقتضى ما يرونه من حركات جسم الإنسان وسكناته.

*/ إن القيم العددية والحرفية كما رأينا تكاد تخلو من أي بعد فني / جمالي، لأنها ببساطة خرجت عن سياق ما يسمى بالنظم أو البيان العربي، فهما يمثلان قيما عرفانية مجردة تنحو منحى رسم تصورات محددة لكل حرف أو عدد على حدة.
*/ الجدلية الرمزية بين الحرف والعدد في العرفان الصوفي تؤسس لمفهوم اتحاد الأسرار أو حلولها بينهما، فالحرف لا تكتمل هويته الرمزية والعرفانية - خاصة الحرف القرآني- إلا إذا تعالق دلاليا مع قيمة عددية إعجازية معينة.

*/ الثقافة الحاكمة تعاير المجنون بما ظهر لهم منه في ظاهر حاله في سلوكاته وأقواله ولباسه، والثقافة العالمة تعايره بما تجلى لهم منه في باطن حاله في حكمته وسداد وإصابة رأيه وبعد نظره ومعرفته لربه.

*/ إن الحديث عن خطاب هامشي كخطاب عقلاء مجانين الصوفية، بإمكانه أن يفتح الباب على نوع من الحداثة المبكرة، التي تجعل من الجنون الروحي ثورة مستبطنة ضد العقل النمطي السائد المحجوب عن الحقائق والأسرار.

*/ جنون عقلاء الصوفية هو خطاب محرّك غير مباشر لأنظمة الوعي لدي العقلاء، فمرتبة الجنون الصوفي هي أرقى مراتب التعقل البشري، إذا سلمنا أن مدار العقل العارف المميز، هو المتصل بالعلم اليقيني لقضايا الوجود.

*/ إن المجنون العاقل الصوفي يستطيع أن يمتلك فعل تغيير وعي الشعوب والثورة ضد الخطاب الدوغمائي للنظام والسلطة، وكأني بخطاب الجنون هو وجه مشرق لجنون الخطاب، وسبيل مأمون إليه، فإذا أراد الشعب أن ينتج جنون خطاب، فعليه بتزكية خطاب الجنون.

*/ جنون الصوفية متعلق بلغة الأرواح المشعة بنورها على تعقل القلوب، فهي بهذا لها روح إلهية مؤيدة، وتعقل غيرهم لا يعدو أن يكون جوهرا مدركا متوافقا مع السيرورات المنطقية المسددة (ضرورات العقل).

*/ خطاب عقلاء مجانين الصوفية برزخ بين الوعي واللّا وعي، أو قل بين الحضور والغياب والصحو والسكر والقبض والبسط، وفي المقابل هو خطاب جامع لمفاهيم الحرية والانطلاق والصمت والبوح.

*/ الملاحظ في قصص عقلاء مجانين الصوفية يجد أنها بناء مكتمل على مستوى عناصر البنية السردية، حيث يتوفر فيها الوصف والحوار والشخصيات وتحديدها للإطار الزماني والمكاني، بالإضافة إلى أنها تجمع بين الإسنادية والطلبية (داخلية وخارجية) والمفارقة والغرائبية.

*/ خطاب عقلاء المجانين مضمونيا يتصف بطابعه الوعظي / الروحي، والذي يستند أساسا على النص الديني والحكمة والمنطق العقلي.

*/ خطابهم في الغالب موجه لسلطة عليا سواء سياسية أو علمية أو روحية.

*/ يتكئون على خطاب إدهاشي / إقناعي يقوم على الحجة والبرهان؛ بحيث لهم القدرة على إقناع من يعتبرهم الناس أعقل عقلاء البشر وأعرفهم بالله.

قائمة المصادر والمراجع

مصادر ومراجع الفصل الأول :

ـ القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

ـ الكتاب المقدس، العهدين القديم والجديد، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط03، 1994.

ـ ابن بطَّة العكبري، الإبانة الكبرى، ح07، تح: الوليد بن محمد نبيه بن سيف النصر، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1418 هـ.

ـ أبو بكر بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار،ج07، تح : كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط01، 1409هـ.

ـ أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم لابن عربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، دت.

ـ أبو عيسى الترمذي، السنن، ج04، تح: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر، ط02، 1975.

ـ أبو الفدا إسماعيل العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ،ج02، تح : عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط01، 2000.

ـ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، الموضوعات، تح : عبد الرحمن محمد عثمان، ج03، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط01 ،1968.

ـ تقي الدين بن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تح : عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، 1985.

ـ رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط01، 1999.

ـ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ،ج02، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1990.

ـ الحبيب عبد الله بن علوي الحداد، آداب سلوك المريد، دار الحاوي للنشر والتوزيع، مصر، ط01، 1994.

ـ ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط01، 2010.

ـ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1981.

ـ عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط02، 1976.

ـ عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992.

* **عبد الكريم الجيلي :**

ـ الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط01، 1997.

ـ المناظر الإلهية، تح : نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، مصر، ط01، 1987.

ـ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2001.

ـ علي بن محمد الكناني، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ج02، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف, عبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1399 ه.

ـ علي بن محمد بن الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح : محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، 2004.

* **عبد الوهاب الشعراني**

ـ دررُ الغوَّاص على فتاوى سيدي علي الخوَّاص، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 1997.

ـ الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية،ج02، تح: طه عبد الباقي سرور، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1988.

ـ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، ج04 ، تح : محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، مصر، ط01، 1422هـ.

ـ محمد بن حبان الدارمي، الصحيح، ج13، تح : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1988.

ـ محمد بن صالح العثيمين، أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنة منها، دار الشريعة، المملكة العربية السعودية، ط 01، 2003.

ـ محمد بن عبد الجبار النفري ، المواقف ويليه المخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1997

*محمد ناصر الدين الألباني

ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج01، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1995.

ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة،ج01، دار المعارف، الرياض، الممكلة العربية السعودية، ط1412،01هـ/ 1992م.

ـ صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج02، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط03، 1988.

ـ التوسل أنواعه وأحكامه، تح : محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض،ط01، 2001.

*محي الدين بن عربي :

ـ الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى ،ج02، ج03،ج09، ج11،ج 12، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1992.

ـ أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، تح : أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط01، 2006.

ـ مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح، ج04، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

ـ ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، أفنطة للنشر والتوزيع، ستوكهولم، السويد، ط01، 1997.

- يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط02، 1998.

- يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري دراسة في فكر وتصوف محمد بن عبد الجبار النفري، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997.

مصادر ومراجع الفضل الثاني :

- أبو البقاء الكفوي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، 1998، تح : عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02.

- أبو الشيخ الأصبهاني، كتاب العظمة، 1408هـ ، ج03، تح : رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط1.

- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 1964، ج10، تح : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط02، 1964.

- أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية،1998، تح : أحمد الشرباصي، مطبعة كتاب الشعب، القاهرة، مصر ،ط02.

- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع ،1960، تح : عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر.

- إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، روح البيان، ج07، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.

- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن،1412هـ تح : صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق / بيروت، ط01.

- سعد الدين محمود التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، 1981، ج01، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط 01.

- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، 1992، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01.

- عبد القادر الجيلاني ، فتوح الغيب، 1973، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط02.

- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط01.

- عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى،1997، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط01.

- علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، 2007، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2.

- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية،2001، وضع حواشيه، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط.

- مجد الدين أبو السعادات بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 1979، ج04، تح: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، تح : محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت.

- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، 1422هـ ، ج06، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، مصر، ط01.

محمد ناصر الدين الألباني:

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، 1992، ج01، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01.

مشكاة المصابيح، 1985، ج03 المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط03.

- محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون،1996، ج02، تح : علي دحروج، نقله إلى العربية : عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1.

- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية،1992، ج05، تح: عثمان يحيى، ج 03، الهيئة المصرية للكتاب.

- مسلم بن الحجاج النيسابوري ، المسند الصحيح، ج04، تح : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت.

- نظام دين الحسن القمني النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان،1416هـ ، ج01، تح : الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01.

- نعمة الله بن محمود النخجواني، الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية،1999، ج01، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ط01. 1997.

الكتب المترجمة :

25- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، أبريل 1984، تر: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

26- سيغموند فرويد، أفكار لأزمنة الحرب والموت، 1977، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01.

27- جيمس. ب. كارس، الموت والوجود دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي،1998، تر : بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر.

28- ملحمة جلجامش،1977، تر: طه باقر، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط01.

مصادر ومراجع الفضل الثالث:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تح : عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، 2006.

- أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج02، تح : الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2002.

- أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، تح : عمار طالبي، مكتبة التراث، مصر ، القاهرة، دط، دت.

-أبو بكر الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلّق عليه وخرج آياته وأحاديثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،ط01، 1993.

أبو حامد الغزالي:

- إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت.

- قواعد العقائد، تح : موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط02، 1985.

- مجموعة الرسائل، تح : إبراهيم محمد أمين، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، دت.

- أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء الكبير، ج04، تح : عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1984.

- أبو حاتم محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان، ج14، تح : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1993.

- أبو الحسن علي بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج06، تح : عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997.

- أبو الحسن علي بن محمد (الماوردي)، تفسير الماوردي (النكت والعيون)، ج01، تح : السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

- أبو حفص عمر بن المضفر بن الوردي، تاريخ ابن الوردي، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1996.

- أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج01، تح : محمود إبراهيم محمد الرضواني ،مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط01، 2001.

- أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 10، تح : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416 ه / 1995.

- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، تح : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط03، 1985.

- أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك، الزهد، تح : حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،1419 هـ

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج01، تح : محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، مصر، ط01، 1422ه.

- أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1969.

- أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن(ابن الصلاح)، فتاوى ابن الصلاح، تح : موفق عبد الله عبد القادر،مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب – بيروت، ط01، 1407ه.

- أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ج10، تح : علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1988.

- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001.

- أبو القاسم علي بن الحسن (ابن عساكر)، تاريخ دمشق، ج53، تح : عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 1995.

- أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج01، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه : محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه : محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379 هـ.

- أبو الفضل زين الدين بن أبي بكر العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01.

- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، ج13، تح: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق/ بيروت، ط02، 1983.

- أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري ، تفسير التستري، تح : محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون / دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1423ه.

- أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، جمع ، قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 2002.

- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ،دار الكتب الحديثة ، مصر، 1960.

- أحمد بن محمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت.

- أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984.

- أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، تح : أديب نصر الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997.

- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2000.

- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج02، تح : محمد أبو الفضل إبـراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، مصر، ط01، 1957.

جلال الدين السيوطي :

- الإتقان في علوم القرآن، ج04، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1974.

- الإكليل في استنباط التنزيـل، تـح: سيف الـدين عبـد القـادر الكاتـب، دار الكتـب العلمية، بيروت، لبنان، 1981.

- طبقات المفسرين العشرين، تح : علي محمد عمر، دار وهبة، القـاهرة، مصر، ط01، 1396ه.

- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، لبنان ، ط01، 1999.

8[3]/ سعاد الحكيم، المعجم الصـوفي (الحكمـة في حـدود الكلمـة)، دنـدرة للطباعـة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1981.

- شمس الدين بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين،ج02، تح : محمد المعتصم باللـه البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1996.

- شهاب الدين الألوسي، روح المعـاني في تفسـير القـرآن العظـيم والسـبع المثـاني،ج01، ج03، تح : علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1415ه.

- شـمس الـدين السـفاريني، غـذاء الألبـاب في شرح منظومـة الآداب ج01، مؤسسـة قرطبة، مصر، ط02، 1993.

- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح : عبد العال شاهين، دار المنـار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992.

- عبد الرؤوف المنـاوي، فـيض القـدير شرح الجـامع الصـغير، ج01، المكتبـة التجاريـة الكبرى، مصر، ط01، 1356ه.

- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه : خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،دط، 2001.

عبد الكريم الجيلي :

- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط01، 1997.

- المناظر الإلهية، تح : نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، مصر، ط01، 1987.

- عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1987.

- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار السيرة، بيروت، لبنان ،ط02، 1987.

- علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، دار العودة ، بيروت، لبنان، ط02، 1979.

عبد الوهاب الشعراني :

- الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، ج02، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315ه.

- لطائف المنن والأخلاق، ج01، منشورات دار الحكمة، دمشق/ سوريا، بيروت/ لبنان، 1985.

- كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، دار الأمين، القاهرة، مصر، ط 01، 1997.

- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج01،الدار التونسية للنشر ، تونس، 1984.

- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، ط03.

- محمد مصطفى العزام، الخطاب الصوفي بين التأوّل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط01، 2010.

محمد ناصر الدين الألباني :

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج02، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ/ 1992م.

- التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، ج09، دار با وزير للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط01، 2003.

محي الدين بن عربي:

- الفتوحات المكية،ج02، ج04، ج05، ج06، ج08، ج12، تح : عثمان يحيى ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992.

- فصوص الحكم ، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان، دط، دت.

- تفسير القرآن الكريم، ج01، تح : مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط03، 1981.

- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

- نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج05، تح : الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1416ه.

مصادر ومراجع الفضل الرابع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلّق عليه وخرج آياته وأحاديثه : دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،ط01، 1993.

- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال، تح: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط07، 1967.

- أبو الطيب محمد صديق خان القِنُّوجي، أبجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01، 2002.

- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ،دار الكتب الحديثة، مصر، 1960.

- أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشطح، تح : قاسم محمد عباس، دار الندى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا ، ط01، 2004.

- أحمد بن المبارك، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدّباغ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط3، 2002.

- آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط01، 2006.

- تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995.

- الحسين بن منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، جمع : قاسم محمد عباس، دار رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 2002.

- الراغب الأصفهاني، لمفردات في غريب القرآن، تح : صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق / بيروت، ط01، 1412ه.

- رفيق العجم، موسوعة المصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، لبنان ، ط01، 1999.

- الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح، محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، 2004.

- شمس الدين بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين،ج02،تح : محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1996.

– عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس /دار الكندي، بيروت، لبنان، ط01، 1978.

- عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2011.

- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992.

عبد الكريم القشيري :

- لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تح : إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط02.

- الرسالة القشيرية، وضع حواشيه، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان،دط، 2001.

- عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج01، تح : محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث / القاهرة، دار مصر للطباعة، ط20، 1980.

- علي بن أحمد علي السالوس، مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر، ط07، 2003.

- فيليب سيرنج، الرموز في الفن، الأديان، الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، دمشق، ط01، 1992.

- محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، ط01، 2006.

- محمد بن عبد الجبار النفّري، المواقف ويليه المخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1997.

- محمد العدلوني الإدريسي، التصوف الأندلسي(أسسه النظرية وأهم مدارسه)، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب ، ط01، 2005.

محي الدين بن عربي :

- الفتوحات المكية، ج01،، ج02، ج3، ج04، ج12، تح: عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992.

- فصوص الحكم ، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان، دط، دت.

- شجرة الكون، تح : رياض العبد الله، دار القام للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط02، 1985.

-أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، تح : أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط01، 2006.

- توجهات الحروف، تح : عبد الحميد بن السيد الشاذلي، مكتبة القاهرة، مصر ،ط10، 2004.

- كتاب الباء، مكتبة القاهرة، المطبعة المنيرية بالأزهر، ط01، 1954.

- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج02، دار الكتاب العربي ،بيروت،لبنان، ط03، 1967.

- يوسف زيدان، ابن عربي الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الأمين، القاهرة، مصر، ط01، 1999.

مصادر ومراجع الفضل الخامس:

- ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ج07، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1404هـ.

أبو بكر البيهقي:

- الزهد الكبير، تح: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط 03، 1996.

- شعب الإيمان، ج06، تح: مختار أحمد النَّدوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية، بومباي، الهند، ط01، 2003.

- أبو بكر محمد بن أبي إسحاق الكالاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1993.

- أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبدويه، الفوائد (الغيلانيات)، تح : حلمي كامل أسعد عبد الهادي، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، ط01، 1997.

- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2005.

- أبو منصور الثعالبي، درر الحكم، دار الصحابة، طنطا، مصر، ط01، 1995.

أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي:

- صفة الصفوة، ج02، تح : أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1421هـ /2000.

- أخبار الأذكياء، دار بان حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2003.

- أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري، عقلاء المجانين، تح : عمر الأسعد، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط01، 1987.

- أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ دمشق، ج66، تح : عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1995.

- أبو نصر سرّاج الطوسي، اللمع ،عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960.

- الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاءه، مصر، ط01، 1953.

- أحمد بن تيمية، أمراض القلب وشفاؤها، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط02، 1399هـ ، ص65.

- أحمد خصخوصي، الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 1993.

- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تح : محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط01، 2004.

- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، تح: عثمان يحيى، ج 04، الهيئة المصرية للكتاب، 1992.

- محمد ناصر الدين، مشكاة المصابيح، ج03، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط03، 1985.

- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج01، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، سوريا، ط01، 2004.

المراجع المترجمة:

- بنيلوبي مري، العبقرية، تر: محمد عبد الواحد محمد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أفريل 2000.

- ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2006.



المحتويات

الفصل الثالث

جدل الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي

الفصل الرابع

الرمزية الحرفية في الفكر الصوفي حفريات العرفان عند ابن عربي

